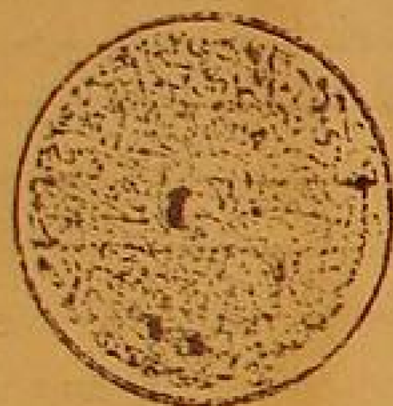


هذه حاشية العلامة الشيخ الدسوقي على شرح
كبرى السنوسي في علم التوحيد على التمام
والكمال والحمد لذي الجلال
والصلاة على سيدنا محمد
وآله وصحبه
ذوي الافضال
امين
م






بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين اما بعد فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي المالكي غفر الله له ولوالديه ولمشايخه امين هذه تقييدات على شرح الكبرى جمعتها من تقرير شيخنا العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي العدوي صاحب التاليفات المفيدة نفعنا الله به امين

قال الشيخ هو في الاصل من طعن في السن ثم استعمل في العرف في من بلغ رتبة اهل الفضل ولو صغيرا والامام هو المقتدى به المقدم على غيره يستعمل مفردا وجمعا قال تعالى واجعلنا للمتقين اماما وقوله العالم العلامة قد اشتهر ان العلامة هو الجامع بين المعقول والمنقول وسبب ذلك ان علامة صيغة مبالغة تدل على كثرة العلم والكثرة تحصل بالجمع المذكور فتامل والقافية زائدة لتاكيد المبالغة واتى بالعلامة بعد قوله العالم لافادة انه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله الصدر اي المصدر في مجالس الاكابر والعلما الاوحد اي المتوحد والمتفرد بمعرفة العلوم العقلية والنقلية والادبية الولي فعيل اما بمعنى فاعل اي المتوالي لاوامر الله ويلزم ان يكون مجتنبا للنواهي او بمعنى مفعول اي من تولى الله امره على وجه خاص فلم يكله لغيره طرفة عين العارف اي بربه وهو من اشتغل بربه بحيث صار لا يلتفت لغيره من الاكوان وليس المراد بالعارف من عرف العلم ولو لم يعمل به اذ لا يقال لهذا عارف كما انه لا يقال له عالم عرفا الا اذا كان عاملا الرباني اي المنسوب للرب من حيث شدة تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية اذ القياس الربي وهذا الكتاب اول تاليف للمص ابو عبد الله كنيته له ومحمد اسمه وقد نقل عن الامام مالك قولان هل الكنية افضل او الاسم والافضلية ترجع للدلالة على حصول المدح وكثرة التعظيم ويجوز التكنية بابي فلان وان لم يكن له ابن للمكني ولد السنوسي نسبة لبني سنوس قبيلة من العرب بالمغرب الحسني نعت لمحمد لان المقام مقام توضيحه وهو نسبة للحسن بن علي رضي الله عنهما فهو شريف من جهة ام ابيه لانها من اولاد سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لمن قال ان قوله الحسني نسبة لبني حسن والمعتمد عندنا ان من كان في نسبته انثى سواء كانت اماه او ام ابيه او ام جده من اولاد الحسن او الحسين شريف شرفا كاملا ويجوز له لبس

العمامة

العمامة الخضرا لم يخص السلطان لبسها بالاشراف من جهة الابا ويستحق الاخذ مما وقف على الاشراف والمراد بكونه شريفا شرفا كاملا من جهة الاحترام والتعظيم وان كان يجوز له اخذ الزكاة ومقابل المعتمد ان له نوع شرف فقط رضي الله عنه في نسخة رحمه الله والرحمة عبارة عن الانعام واما الرضا فهو في الاصل صفة قائمة بالقلب ينشا عنها ترك الاعتراض على الفاعل والانعام عليه والمراد به في حق المولى على مذهب الخلف لازمه وهو الانعام فيرجع الرضا للرحمة وقوله بمنه اي حالة كون ذلك الغفران ناشئا من منه وكرمه لا انه واجب عليه اذ لا يجب عليه شيء ان قلت قوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله يدل على ان الرضوان غير الرحمة قلت يمكن ان يقال المراد بالرضوان في الحديث الانعام التام وبالرحمة انعام اقل منه فلا مغايرة بينهما في الحديث الا من جهة الكمية وان كان كل منهما انعاما وغفر له المغفرة ستر الذنب ويلزم عدم المواخذة به وقيل محو الذنب من صحف الملائكة ويدل له ان الحسنات يذهبن السيئات بمنه وكرمه اي غفرانا ملتبسا بمنه وكرمه اي انعامه عليه الحمد لله ذكر بعضهم انه يصح ان يراد بالحمد الحامدية اي كونه حامدا ويصح ان يراد به المحمودية اي الكون محمودا ومعلوم ان كلا من الحامدية والمحمودية وصف له اعتباري ويصح ان يراد بالحمد ما يشمل الامرين معا لكن الخبير بان الحمد الواقع في اوائل الكتب هو الحمد المطلوب ضمنا من الشارع في قوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع فان هذا يتضمن طلب الابتدا بالحمد ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بالافعال اذ لا تكليف الا بفعل وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل امرا اعتباري فلا يصح طلبه فالحق ان المراد بالحمد في اوائل الكتب الثنا الذي هو التلفظ بتلك الجملة ولا يصح انه فعل ثم ان هذه الجملة يحتمل ان تكون خبرية لفظا ومعنى وقولهم المخبر بالشيء ليس اتيا بذلك الشيء محله ما لم يكن ذلك الخبر مفردا من افراد الشيء المخبر به والا كان اتيا به ولا شك ان الاخبار بان الحمد ثابت له فرد من افراد الحمد اعني الثنا بالجميل ويصح ان تكون خبرية لفظا انشائية معنى وحينئذ فتكون لانشا الثنا بمضمونها اي انشا التلفظ بما يدل على مضمونها وهو اختصاص الله بالمحامد واستحقاقه لها لا لانشا المضمون لان اختصاصه واستحقاقه

للمحامد قديم لا يتاتى انتفاؤه واثر في ابتدا الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر اقتدا
بالكتاب العزيز وللشارح بحبيبه في كلام رب العالمين في القران وفي كلام اهل
الجنة واختيرت الجملة الاسمية على الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات ولم
يقدم الخبر لان همة الحمد في مقام الابتدا وان كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته
واختير لفظ الجلالة دون غيره من ساير الاسما لكونه جامعا للذات والصفات
اذ يضاف اليه غيره ولا يضاف لغيره كذا قيل والحق ان هذا لا يظهر الا على قول من يقول
ان لفظ الجلالة موضوع للذات الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو قلنا
انه موضوع للذات وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج
عن الموضوع له معنى لازم له من جملته فلا يظهر ذلك القيل الذي الخ اعلم
ان الاسم الموصول قيل انه كلي وضعا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للجزئيات
بوضع كلي فعلى كل من القولين هو مبهم وح فيسال ويقال اذا كان مبهما كيف يصح
وصف المولى به وحاصل الجواب انه وان كان مبهما في ذاته الا انه متعين بصلته
فيصح الوصف به نظرا لاتضاحه بالصلة اذ الشارح الصدور انما هو الله
شرح صدور العلما في هذا الكلام براعة استهلال بالنسبة للشرح وللفن اما
بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان هذا يفهم منه ان هذا الكتاب شرح له متن
واما بالنظر للفن فمن قوله سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه
هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذي تثبت مسائله بالبراهين والشرح في الاصل
التوسيع الحسي ولكن المراد به هنا التهيئة اي الحمد لله الذي هيا صدور العلما
ونهيئها بازالة الرعونات البشرية والرانات الظلمانية عنها صدور العلما
جمع صدر والمراد به القلب فهو مجاز مرسل علاقته المحلية والمراد بالقلب العقل الذي
هو النور الروحاني لا المضغة الصنوبرية الشكل ففي مجازان مبنيان على مجاز علاقة
كل منهما المحلية والمجاورة بالقلب لان الحق ان العقل محله القلب كما ان القلب محله
الصدر وذكر بعضهم ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وح فليس في
الكلام الا مجاز ثم ان المعلوم ان المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل
وح فالشرح بمعنى التهيئة انما هو للنفس وح فاسناده للعقل مجاز عقلي
من اسناد ما للشي الى الة الراسخين اي الثابتين في العلم من رسخ في
كذا ثبت فيه ولا يخفى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان على قسمين

علم

عالم وغير عالم والاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا الشرح الراسخ فلذا ذكره هنا
لقبول انوار الخ متعلق بشرح واعترض بان مقتضى كونهم راسخين في العلم ان المعرفة
حاصلة لهم بل القايمة بهم ومقتضى قوله لقبول الخ ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل
القايم بهم انما هو القبول لتلك المعارف ومن المعلوم ان القبول غير الحصول بالفعل ثم
بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله وظهر لهم فان المراد به الظهور
بالفعل اعني العلم فالحاصل ان قوله لقبول انوار المعارف وقوله وظهر لهم الخ مضاد
لقوله الراسخين وقد يجاب بان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل مقوله بالتشكيك لان الاعتقاد القايم بالعلما اقوى من القايم بالعوام
وح فالعلما راسخين في معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها هيا ربهم
ذواتهم لقبولها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك الزيادة وكذلك
العلما غير الراسخين وح فلا وجه لتخصيص العلما وحاصل الجواب ان قبول العلما
الراسخين لتلك الزيادة استعدادي والقايم بغيرهم قبول امكاني والاول اقوي
ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بجواب اخر بان يجعل قوله العلما الراسخين من مجاز
الاول اي من يصير واعلما راسخين انوار المعارف من اضافة المشبه به للمشبه
اي المعارف والعلوم الشبيهة بالانوار وان الانوار مستعارة لشي معنوي
يحصل به الاهتدا بقرينة قوله المعارف وح فاضافة انوار للمعارف للبيان لانه ما
لانهما كان بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي وهنا
ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال يشير قول الكاتبي ان سواطع حال من
انوار فانه لا يتاتى الا على ذلك اما لو جعل حالا من المعارف فيتعين
ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه من سواطع البراهين من اضافة
الصفة للموصوف والسواطع جمع ساطع وهو في الاصل المرتفع من الحسبانات
ولكن اريد به الظاهر لعلاقة اللزوم اي حالة كون تلك الانوار متممة من
البراهين السواطع اي الظاهرة التي لا خفا فيها ثم ان البرهان هو الدليل
المركب من مقدمات يقينية لكونها ضرورية او نظرية منتهية لضرورية
وح فوصفها بالظهور ظاهر بالنسبة للمركب من الضرورية ولا يظهر في
المركب من نظرية الا ان يقال ظهورها ولو بحسب المال وعلى هذا يكون
وصفها بالظهور وصف كاشف ثم انه يصح جعل متممة حال من انوار او من

علي ما مرنا على قرائه بالفتح اى حالة كون المعارف مستمدة وماخوذة من
المعارف علي ما مرنا على قرائه بالفتح اى حالة كون المعارف مستمدة وماخوذة من البراهين ويصح قرائه بالكسر على انه حال من الصدور اى حاله كون الصدور مستمدة اى محصلة للمعارف من البراهين الساطعة وظهر لهم اى العلما الراسخين عطف على شرح عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم لا الروية بالبصر وظهر ظهر عايد على الله اى وعلموه سبحانه وتعالى باياته اى بسبب النظر في اياته اى العلامات الدالة على وجوده واضافة ايات لما بعده بيانية اى وعلموه سبحانه وتعالى بسبب النظر في الايات والعلامات التي هي مصنوعاته الدالة على وجوده وذلك لان الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع بالمصنوعات وهذه هي الطريقة المعروفة ولذا ادرج الشيخ عليها هنا لمناسبتها للمقام لان المقام مقام معرفة الله بالدليل وقسم علم المصنوعات بالصانع وهي طريقة اهل الجذب وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجهل والحاصل ان احوال الناس مختلفة فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان وحجب بذلك عن روية المكون فهذا في غاية الظلمات محجوب بحجب الاثار والكائنات ومنهم من يشاهد الاكوان ولم يحجبه عن شاهدة المكون ثم هم في مشاهدتهم اياه متفاوتون فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان وهولاهم الذين يستدلون بالموثر على الاثار ومنهم من شاهده بعد الاكوان وهولاهم الذين يستدلون بالاثار على الموثر ثم ان الذين يستدلون بالاثار على الموثر قسمان منهم من يشاهد الله في كل شيء وغايته عن مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالاثار فني عن كل شيء وغاب الكون وصار ليس شيء ملاحظا له عن الله وغاب علي الاكوان بشهود مكونها وهذا هو مقام الفنا واعلم ان المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر في الاعراض من حيث تغيرها وعدمها والنظر في الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها وملازم الحادث حادث على ما هو معلوم مما ياتي لكل متعلق يظهر وهو بدل من قوله لهم اى وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذى قسمه اى اثبته في الازل فظهور البارى لعباده متفاوت المراتب فكل واحد يعلمه على الوجه الذى سبق في الازل علي ما اقتضته الحكمة والحاصل ان التفاوت في العلم والمعرفة انما هو بما سبق في الازل من القسمة فليس معرفة العامة كمعرفة الاوليا ومعرفة الاوليا ليس كمعرفة الانبيا وليس التفاوت لشيء في

في المعروف لانه واحد ذاتا وصفة لا يتغير فكل ماله من الكمال ثابت له ازلا وابدا لا يتغير ومثال ذلك ولله المثل الاعلى الشمس اذا قوبلت بكوات فانها تدخل المحل الذى فيه الكوات من كل كوة بقدرها وليس هذا الاختلاف لمعنى في الشمس فان قلت ان هذا القدر اى الظهور بالايات لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلما الراسخين بل يوجد في العلما غير الراسخين وحينئذ فما معنى هذه المدحة مع الاعدم اختصاص العلما المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد وظهر لهم ظهورا تاما لان نظرهم في المصنوعات اتم من نظر غيرهم وحينئذ فترتب على ذلك الظهور التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فالظهور التام متفاوت المراتب فمنه ما هو ازيد من الاخر فكل واحد يعلمه علي ما سبق له في الازل على ما اقتضته الحكمة الازلية والقسمة الربانية ولذا قال على ما قسم وقوله بفضله اى احسانه اما متعلق بقسم او بظهر واشار به الى ان القسمة او الظهور بفضله تعالى لا انه واجب عليه في سابق قضايه اى في قضايه السابق واراد بالسبقية الازلية اى قضائه الازلى ثم ان القضا قيل انها ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا تعلقا تنجيزيا قديما وقيل انه علمه بالاشياء وعلى كل من القولين يكون الكلام فيه ركة لانه لا معنى لكون القسمة واقعة في الارادة انما المراد انه متعلق للارادة او العلم فالكلام فيه تسمح والمخلص من ذلك انا نحمل في بمعنى الباء اى بقضايه السابق وقوله في سابق الخ متعلق بقسم والمراد بالقسم الثبوت وقول المطارى المراد به الكتابة مراده بها الثبوت ومن عليهم هو عطف على شرح ايضا وقوله بها الضمير للمصنوعات والمراد بالقويم الصحيح اى ومن عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات بان كان النظر فيها من الجهة الموصلة لوجود الصانع وهو الحدوث او الامكان لا من جهة الغير الموصلة لذلك كالوجود لان النظر في المصنوعات في هذه الجهة فاسد والضمير عايد على العلما لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى طايفة مخصوصة من العلما وهم الصوفية والحاصل ان جماعة من العلما وهم الصوفية من الله عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات التي هي عجائب السموات والارض فاطلعوا على امور غريبة من صفات الله تعالى الجلالية

بعد ذلك الاطلاع تاهوا في جلال الله وجماله
والجمالية لا يمكن التعبير عنها ثم
الذي اطلعوا عليه وتدللوا عن تلك العجايب الذي نظروا فيها وصار ليس
هناك شيء ملاحظ لهم الا الله تعالى وهذا هو مقام الفناء وهو الغيبة
عن الاكوان بشهود مكونها فاشرفوا اى فتسبب عن ما ذكر انهم اشرفوا
اى اطلعوا وقوله على ما لا يحاط اى على شيء لا يحاط به اي لا يبلغ العلم به
على وجه الاحاطة وان كانت موجودا لكثرة كميته وقوله وله بكيف اي
لا يمكن وصفه لعظم كيفيته من عظم جلاله بيان لما وهو من اضافة
الصفة للموصوف اى من جلاله العظيم واعلم ان صفات جمال كالبسط
والرحمة وصفات جلال كالقهر والكبريا عبارة عن الصفات الجامعة
لصفات الجلال والجمال والمراد بها هنا ما قابل الجلال الذي هو صفات
الجمال وينشا عن الجلال القبض وعن الجمال السرور واذا على الموجب على
انسان بصفات الجلال حصل له الغم والقبض الجمال ماخوذ من الكبريا
بعد اى بعد نظرهم فيها وهو استند لا لهم بها وقوله فتاهوا اى غابوا
وقوله في ذلك الجلال والجمال اى الذى اشرفوا عليه فسبحان من ظهر ح
لخ اذ الشيء بهذا دفعا لما يتوهم من ان المراد بقوله وظهرهم الظهور المحال
اعني ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى ان اظهر لا ولياته
فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتقديس وحتى ظهر لهم هلذا
فلما كان ظهوره سببا في خفائه اى في عدم ادراك حقيقته صار الظهور
كانه عين الخفا مبالغة فهو من اقامة السبب مقام المسبب وضربوا لذلك
مثلا بالشمس فانه عند تمام ضوئها وظهورها لا يمكن ادراك حقيقتها
فظهورها حجاب لها وليس الحجاب في الحقيقة فيها لان الظاهر لذاته
لا يحجب من ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن مقاومة
النور فكذلك الحق تعالى احتجب عن الخلق بشدة ظهوره وخفي عن
الابصار لعظيم نوره وقربه اى المعنوي التام لانه قربه منا بذاته حيث
عليه بنا وقيل قربه منا بذاته وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزء منا وقدرته
قائمة بذاته فهو قريب منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في المكان
الذي نحن فيه فلما كان القرب معنويا لا حسا لاعتبار قرب الامكنة التي فيها

المتقاربين

المتقاربين في القرب الحسي وقوله عين بعده اراد بالبعد لازمه وهو
عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب التام سببه في عدم ادراك الحقيقة
الا ترى انك اذا اتيت شيء وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدركه
والشيء قد جعل القرب عين البعد المعنى بعدم ادراك حقيقته والعجز
عن ادراكه اى وعجز الخلايق كلهم او الاكابر والاصفيا عن ادراك حقيقته
وقوله تنزهة اسم مصدر بمعنى المصدر وهو التنزيه وهو خبر عن
العجز اى والعجز عن ادراك حقيقته تنزيه له تعالى وتبعيد له تعالى عن
ما لا يليق له من صفات الحوادث وذلك العجز الذى جعل تنزيها له تعالى
ليس علته الجهل به تعالى بل سعة الجلال والجمال فقوله لسعة جلاله اي
وجماله وسعة الشيء كثرة اجزائه الحسية وهو ليس مرادا هنا بل المراد لازمه
وهو العظم اى لعظم جلاله وقوله لا تليق صفة للتنزهة اى تنزيه لا على
ادراك تكيفيته فانت اذا قيل لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقته تعالى ما ليس
لا تقدر ان تكيفه وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى
نقص في حق اصفيائه قال وغاية كمال لاصفيائه دفعا لذلك وانما كان
كمالا لهم لان من عجز عن ادراك حقيقته فقد ادرك اتصافه تعالى بصفات
التقديس والتنزيه عن الحوادث وادراك ذلك كمال ولذا قيل العجز عن
ادراكه ادراك ولان من خاض من الحكما في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام
وخيالات لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالتنزهة التحلي بالمهملة اى والعجز عن
ادراكه انما كان حلية تحلى لاصفيائه لا يكيف وعلى هذا فقوله وغاية كمال
لاصفيائه عطف على تنزهة من عطف العلة على المعلول اى ان العجز عن ادراكه
انما كان حلية لاصفيائه لا تكيف لانه غاية كمال لهم والاصفيا جمع صفي
فعيل بمعنى فاعل اى من لحب الله واخلص في محبته او انه بمعنى مفعول اي المصفى
من بين خلقه اي المختار منهم على من خفي اي خصه الله ثم لما كان العنوان
عن ذاته عليه السلام بهذا العنوان يفيد المدح لدلالته على اتصافها
بالاختصاص برتب العارف دون العنوان عنها بمحمد اختار على السفينة بمجردة
من رتب المعارف ان جعلت ال في المعارف للجنس كان منافيا للجر با
لكلي وان جعلت لله للاستغراق كانت من قبيل الاضافة التي للبيان

اى والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى من رتب المعرفة اوعلى من
خصه الله بالاعلى من رتب هى المعارف وتعبيره بالاعلى للاشارة الى ان جزئيات
المعرفة متفاوته لانها مقولة بالتشكيك ورقى فى درج لغ ارقى هو الصعود
والدرج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة بضم الدال وسكون الراء بمعنى المرقاة
التى يصعد عليها استعارها للمرتبة وقوله مراقى معمول رقى وفى فى قوله فى
درج بمعنى من البيانية المشوبة بتبعيض اى والصلاة والسلام على من رقى
مراقى اى مراتب تلك المراقى من درج التخصيص والتقريب الى الله تعالى
وتلك المراقى التى رقاها لا تمكنه اى لا يمكن ادراك كنهها اى حقيقتها
وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصديقية ومرتبة اولى العزم من الرسل
فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل كل مرتبة لا تدرك كنه المرتبة التى فوق مرتبتهم
وقوله والتقريب من عطف المتعلق بفتح على المتعلق بالكسر لانك تقول خص
فلان بالقرب والتخصيص متعلق بالتقريب بل وقفت اى تباعدت
عقول الخلق عن ادراك ادناها بمراحل فضمن وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل
به ويحتمل انها وقفت على حقيقته بدون تضمين ويتعدد معنان فى قوله بمراحل
اى فى مبدا مراحل اى مسافات دون ادنى الادنى منها اى ان عقول الخلق وقفت
فى مبدا مسافات متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالعقول
لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل التى هى المسافات
بينها وبين تلك المرتبة الادنى وحينئذ فما بالك بالمرتبة العليا ورضى الله عن بالجملة
الفعلية ولم يعبر بالاسمية على عكس جملة الصلاة لان الصحابة والال دون النبى
صلى الله عليه وسلم وللاشارة الى ان الرضا المطلوب ادنى من الصلاة المطلوبة
والجملة الاسمية اشرف من الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية
على التجدد والحدوث ثم ان الرضى عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب
وهى محالة فى حقه تعالى فاول الحلف بلازمه وهو الانعام او ارادته وقال السلف
يجب ان نعتقد ان لله رضا اى صفة قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو
طلعته الطلعة هى الوجه ولكن المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل علاقته
الجزئية والعليا بمعنى المرتفعة اى الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته
صلى الله عليه وسلم المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة لانها وهو

الاجتماع

الاجتماع لاجل دخول بعض الصحابة العميان والاقتباس اى الاخذ وقوله من
عظيم انواره اى من انواره العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علوم الشرعية
ومعرفة الالهية القدسية ففى الكلام استعارة مصرحة والجامع بين الانوار
والعلوم الاهتدا فى كل فكان لهم شمسا اى كالشمس فى زمانه عليه السلام
فى نهار لكثرة النور وظهور الاحكام من جانبه وهو كالشمس يبدى لهم ما خفى
عليهم من جليل وحقير ولا يا توبك بمثل الاجيئاك بالحق انجما اى كالانجم
فى زمانهم رضى الله عنهم لغيبة النبى عنه وعدم وجوده فيه بمنزلة الليل
فى دياجى جمع ديجوج كذا قاله بعض ارباب الحواشى وفيه ان مقتضاه ان الجمع
دياجيج فلعله جمع ديجوج شذوذا والدياجى فى الاصل الاشيا الحسية المظلمة
مستعارة هنا للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به للمشبه
والمعنى ح يهتدى بهم فى الازمنة المظلمة وهى ازمنة الجهل الشبيهة بالظلم
والمراد بازمنة الجهل الزمان الكاين بعد موته عليه السلام لانه لما انقطع الوحى
بموته عليه السلام وصار الناس فى حيرة فى الرجوع فى النوازل لصادوا
يهتدون بالصحابة وبثبت القدم اراد بالقدم العقل على سبيل الاستعارة
والباقى باقتفا سببية والاقتفا الاتباع والاثار جمع اثر وهو الامر المشى
والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع مزلق اى مكان الزلق والزلق المراد بها هنا
الخطا واضافتها لله وعار التى هى الامكنة الصعبة للبيان والاعار مستعارة
للمسايل الصعبة والضمير فى اوعاره للجهل واضافة الايمان للجهل باعتبار
انه سبب فى الزلق وح فالمعنى ويثبت العقل بسبب اتباع علومهم فى المسايل
الصعبة التى يحصل الخطا فيها بسبب الجهل فيقول العبد المراد هنا بالعبد
عبد الايجاب اى العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان الوجود لله مفتقر
الى امه فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اى المحتاج الى ربه من باب التصريح
بما علم التزاما صرح به للتنصيص على الافتقار الى الله ولذا عبر برب المعينة
للتربية اى تربيته ذلك المحتاج وقوله الى ربه اى الى مالكه وذكر بعضهم
ان الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تعالى للمبالغة فى تربيته
لخلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالاحسن ان يراد بالرب المالك
المشفق اى الخايف عذاب ربه من خبث صفته اى من اجل خبث مصنوعه

اعني الاعمال الصادرة منه وقوله وسوء كسبه مرادف لما قبله لان المراد بالكسب
المكسوب الذي هو الافعال لا الامر الاعتباري الذي هو مقارنة القدرة الحادثة
للفعل فالكسب يطلق باطلاقين لكن المراد منه هنا نفس الفعل والمراد بالخبث السوء
السنوسي نسبة الى بني سنوس قبيلة من قبايل العرب وقوله الحسيني نسبة
لسيدنا الحسن بن علي من جهة ام جده كام   غفر الله له ماخوذة من الغفران
وهو محو الذنب من الصحايف وقيل ستره من اعين الملايكة والاول هو المعتمد
ويدل له قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فقوله غفر الله اي ستر
ذنوبه على القول الثاني او محاها على القول الاول   بلا محنة اي اختبار
له بضرر في بدنه او ماله فهو يشير الى انه من عبيد الاحسان لا من عبيد
الامتحان وهذا تواضع منه   ولاخوته جمع اخ والمراد اخ النسب لان اخ الصفا
يجمع على اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع على اخوة كما هو الغالب فيهما   وذريته
اي نسله ذكرا كان او انثى وقدم الاخوة في الدعا على الذرية نظرا مع ان ذريته
اقرب له من اخوته لان الاخوة مخالطون له بخلاف الذرية فان منها من قد يوجد بعده
فللاخوة مزية من هذه الحيثية تامل   واحبته اي وكل من يحبه سواء كان
من اهل عصره او ممن بعده   وجمع الجميع اي نفسه واخوته وابويه وذريته
وقوله بفضله لا بوجوب عليه والباء للملابسة وقوله في اعالي جمع اعلى
وانما لم يقل في اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك ففيه اشارة
الى ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع المقربين لازم لما قبله لانهم
اذا كانوا في اعالي الفردوس كانوا مع المقربين واتى بهذا الوصف وان كان لازما
لما قبله للاشارة الى انهم مخالطون لهم   من اضافة بيان للمقربين
واهل محبته عطف عام على خاص وان اريد المحبة الكاملة كان عطف مرادف
لما قبله تامل   وشريف قرابته من اضافة الصفة للموصوف والقرابة بمعنى القرابة
والضمير راجع سابق ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفيا من اهل
المحبة الكاملة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شي اللهم الا ان يقال يكون ورد ٧
اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا من عطف المرادف ويحتمل ان المراد بالقرابة
الطاعة والمعنى واهل قربته اي طاعته الشريفة   لما وفق الله اي لما وفقني
الله فحذف المفعول للعلم به وهذا مفعول القوله   لوضع الشبكة اي

لتاليفها

لتاليفها   المسماة بعقيدة اهل التوحيد انما سميت بذلك لاحتوائها
على العقايد المبرهن عليها فلما احتوت على ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق
الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة اه   المخرجة الخ اسناد الاخراج
اليها مجاز اذ الذي يتصف بكونه مخرجا انما هو الله بهو من الاسناد الى السبب
لكن باعتبار معناها لا باعتبار ذاتها لان السبب في الاخراج المذكور معاني
هذه العقيدة لا نفسها الذي هو الفاظ   المخرجة بعون الله اي وبفضله
وقوله والمرغمة بفضل الله اي وباعانته ففي الكلام احتباك حيث حذف من
كل ما اثبته في الاخر   من ظلمات الجهل من اضافة المشبه به للمشبه اي من الجهل
الشبيه بالظلمات فشبه الجهل وهو مفرد بالظلمات التي هي جمع للمبالغة
في ذم الجهل فكانه لقبحه ظلمات متعددة او ان ال في الجهل للجنس المتحقق
في متعدد البسيط والمركب فالمشبه ح متعدد كالمشبه به وقوله بعون الله
اي باعانته وتوفيقه   وربقة التقليد اي والمخرجة من التقليد الشبيه
بالربقة وهي حبل يجعل في رقبة الحيوان الصغير ليمنعه من فصاحب التقليد
ينقاد لمقلده في كل ما يريده منه بسبب تقليده له كالحيوان ينقاد مع كل من
جبذه من ربقته فشبه التقليد بالربقة من حيث ان كلا ينقاد به.   والمرغمة
اي والملصقة بالرغام اي التراب انف كل مبتدع الخ ثم ان المعنى على الكاف اي ان
هذه العقيدة كالمرغمة الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان يراد
بالمرغمة المذلة وقوله كل مبتدع اي في السنة ما ليس منها وقوله عنيد اي معاند
لا يمتثل للامور الحق   طلب مني الخ في هذا ميل الى طريقة المحدثين وهي ان
الاول التحدث بالنعمة لان قوله طلب الخ يشير الى ان الله تعالى احله للعلم
وجعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو سلك طريق الصوفية من التذلل
والخضوع لقال التمس مني   يعرفها اي يحفظها وعطا لعتها فالمراد بالقراءة
ما يشمل الامرين   يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها الذي هو المعاني
واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول للدال والمراد بتكميل المقاصد
تفسير العبارة بمعنى لا تبقى تلك العبارة به وذكر بعض التكميلات في مسايلها
وعبر بقوله مختصر الاجل الترغيب فيه   وسهل المشروع اي محل المشروع
وهو الطريق اي وسهل الطريق والمراد بها هنا الالفاظ الموصلة الى ماعذب

من مواردها اي الموصلة والالفاظ الموصلة لمعاني العقيدة هي العقيدة ويصح ان
يراد بالمشرع اي المشروع اي التوحيد وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبت اولي
معان شبهة بالماء العذب وقوله من مواردها من بيانية مشوبة بتبعيض والورد
في الاصل مكان الورود اطلق واريد به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد بالماء
المعاني بجامع ان كلامه لحياة وح فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق اي الادراك
المتعلق بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقدير للمعنى
يعلم ان في كلام الشارح حذف وان الاصل ويسهل المشرع الى ادراك ما عذب
تامل الى ذلك اي الى مطلوبة المستفاد من قوله طلب تحقيق الخ وقوله طالبا
حال من التاء في اجيبه من المولى اي من الناصر وقوله حسن
المعونة اي الاعانة الحسنة بان تكون غير مشوبة بمشقة والتسديد
اي التوفيق للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن كالقلب اي بان
تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في قوله ظاهر وبواطن
نظرا للباطنه وباطن اخوانه والا فهو انما له ظاهر واحد وباطن واحد عن كثير
متعلق بمصونة اي التي هي اعني تلك الجوارح البواطن غير مصونة اي غير محفوظة
عن كثير من العلل كالحقد والريا والعجب والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنية
وفي بعض النسخ الخلل والمراد به باطلق الزلل والهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم والتسديد مرادف للتوفيق في شرح
متعلق بالعمدة والمراد بالشرح الايضاح اي سميته بما يعتمد عليه اهل التوفيق
في ايضاح هذه العقيدة وهذا تغيير للتركيب قبل العلمية ان ينفع به
لم يعبر بالمصدر الصريح بل اختار المؤول لان المقام مقام محادثة مع المولى
فينبغي فيها الاطناب والمراد باصله المتن لان الاصل ما بني عليه غيره والشرح
مبني على المتن على من يسعى في تحصيلها اي المتن والشارح وانما لم يقل
في تحصيله اي الشرح مع ان تحصيل الشرح يستلزم تحصيل الماتن لانا نقول
لا نسلم انه يستلزمه لانه على ان الكاتب يترك المتن بان يذكر اول
كلمة من القولة ويقول الى اخره كما جرت بذلك عادة كثير من الاعاجم كما في
القطب على الشمسية في بعض النسخ وكما في الاصبهاني على الطوالع وكالعضد

على

على مختصر ابن الحاجب الاصلي فانه لم يذكر فيها المتن بنيل اي بتحصيل وقوله
مراتب اي اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة والمراد بمراتب اهل المعرفة الكمالات
المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة والفوز اي الظفر وقوله بكمال
الدارين اي بالاشياء الكاملة في الدارين فالامور الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر
واجتناب النواهي والاستقامة ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة
في الاخرة المنازل والدرجات والنظر لوجه الله بحوله اي بقدرته والباء في
قوله بحوله سببية متعلقة بيمن والمراد بطوله احسانه لان الطول يطلق
على الاحسان والقدرة وكل يصح ارادته على سيدنا الخ قدم السيد على المولى
لان السيد هو الذي يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر ولا شك
ان الفزع مقدم على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا ومثل هذا يقال
في قول المصنف الاتي سيدنا ومولانا الخ فضل العالم الخ اعلم ان ظاهر
الشارح ان العالم اسم لمجموع ما سوى الله بدليل قوله بعضه اي جزؤه وكله ولا
اشكال انه يدخل في ذلك الاشياء الناقصة فيلزم على ذلك تفضيل الكامل
على الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل كون تفضيل
الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل على خصوص الناقص هذا والحق ان
العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية
وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد وختم الشارح الخطبة بجملة الصلاة لان
ختم الامور المقصودة بذلك يقتضي نجحها الحمد لله رب العالمين جمع عالم
باعتبار اطلاقه على كل جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على
مجموع ما سوى الله والا لزم ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قائل به والحاصل
ان العالم بالفتح يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون مفردا
للعالمين ويطلق على كل جنس الخ وهو بهذا المعنى مفرد للعالمين كذا قرره بعض
الاشياخ ولكن هذا كله بناء على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العالم اسم للقدر
المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية وذلك
القدر المشترك بين الجميع هو ما سوى الله وح فاستعماله في كل جنس من الاجناس
وفي كل نوع وفي كل صنف وفي الهيئة الاجتماعية من استعمال اسم الكلي في الجزئي
وحينئذ فيكون العالمين جمعا باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك تغليبا للعاقل

على غيره فتامل هذا وقد تقدر قديما ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه
بعض الاشياخ بان الحمد اركانه خمسة حامد وهو الذي وقع منه الثنا ومحمود وهو
الذي وقع الثنا عليه وصيغة وهي اللفظ الدال على المثنى به ومحمود به وهو مدلول
الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث على الثنا واذا كان المحمود عليه لا بد منه في
الحمد ولا يتاتى حمد بدونه فالحمد دايما لا يكون الا مقيدا وح فكيف يعقل هنالك
حمد مطلق حتى تقع المفاضلة بينه وبين المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض
بان يقال ان مرادهم بالمطلق ما ليس الباعث عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط او
الواقع في مقابلة الذات او الصفات فلا ينافي ان المحمود عليه لا بد منه ومرادهم
بالمقيد المقيد بالنعمة اي ما كان الباعث عليه النعمة الصادرة من المحمود فتامل
ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تعالى
قيل ماخوذ من العلم لانه يفيد العلم بوجوده تعالى وعلى كل من القولين ففي ذكر
المص هذا الوصف في اوايل كتابه براعة استهلال فهو يشير الى ان
كتابه هذا يبحث عن الدليل الموصل للعلم بوجوده تعالى والصلاة الخ لما كان
سيدنا محمد هو الواسطة في ايصال النعم الينا وكلها على يديه وببركته ناسب
التعالى على سيدنا محمد اي جميع المخلوقات والسيد هو الذي يفزع اليه
عند الشدايد والمولى هو الناصر والسيد هو الذي يفزع اليه عند الشدايد
ولا شك ان الفزع سابق على النصر وقوله محمد الاولى قراته بالرفع خبر المحذوف
لاجل ان يكون اسمه عليه السلام محمدة كذاته واما قراته بالجر او بالنصب فهو وان
كان صحيحا من جهة العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يجعل
فضلة خاتم بكسر التا اي متمم وبفتحها اي محسن ومروج ففيه استعارة تبعية
لان الخاتم بالفتح وهو الطابع الذي يكون في الرسالة اي المكتوب يحسنه ويروجه
فشبه التحسين بالختم واستعير اسم المشبه به للمشبه واشتق من الختم خاتمة
بمعنى محسن ومروج لهذه وقوله وامام المرسلين اي المقدم عليهم اي لان النبي
ارسل لجميع الخلق في عالم الارواح والمرسلون نواب عنه ولانهم يوم القيامة
يكون تحت لوايه واما مهم في الصلاة لانه صلى الله عليه وسلم صلى بهم
ليلة المعراج وعلى هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم ومقدم عليهم
وعبر اولا بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم ختم الاخص لانتفاء الاخص

عند

عند انتفا الاعم وعبر ثانيا بالمرسلين لان الامامة والتقدم على الرسول
الاشرف يستدعي التقدم على غيره من الانبيا وغيرهم من الملايكة والبشر
بالطريق الاولى قوله ورضي الله الخ انما دعى لهم لكونهم واسطة بيننا وبينه صلى
الله عليه وسلم في توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام من
اسدى اليكم معروفا فكافوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير اسلوب التعبير هنا
حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة
الى ان الرضا المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة ولكون النبي المطلوب له الصلاة
اشرف منهم فعبر بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات
في جانب الصلاة المطلوبة للنبي لان اللايق مناسبة الهدية للمهدي له دون
الادنى فقد عبر في جانبه بالفعلية المفيدة للتجدد والحاصل ان الصلاة لما كانت
اشرف من الرضى لكونها مطلوبة للنبي عبر في جانبها بالجملة الاسمية التي هي
اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضى وقتا بعد وقت مما يلايم مقدم الصحابة
واتى بالدعا في قالب الماضوية الخبرية للتفاول بحصول ذلك اصحاب رسول
الله اتى بالاسم الظاهر وهو لفظ الجلالة مع ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالى
اجمعين اتى بهذا اللفظ الدال على الاحاطة والشمول وان كان الجمع المعرف
بال دالا على العموم ردا على بعض الفرق من اهل الزيغ الذين يقولون ان بعض الصحابة
لا يستحق رضا وبعضهم يستحق فيرتب التفضيل في جانب الصحابة رضي الله
او دفعا لما يتوهم من ان هذا اللفظ العام مخصوص بالبعض وعن التابعين
دعى لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة في ايصال الاحكام منهم الينا واعاد
لفظ اشارة الى ان الرضى المطلوب لهم دون المطلوب للصحابة ومن تبعهم اي
من تبع التابعين ثم ان مقتضى النكتة التي قلناها في الاتيان بعن الواقع
في قوله وعن التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه نكتة تلتمس
بعد الوقوع والنزول الى يوم الدين هذا الاعتبار راجع الى عموم من كالي
متعلقه بمحذوف فكانه يقول واتى تبعهم تبعا متجددا طايفة وهكذا الى يوم
الدين وليس الاعتبار راجعا لقوله ومن تبعهم بحيث تكون الى متعلقه به لئلا
يقتضي ان يكون الدعا انما هو لمن وجد في زمنهم واستمر باقيا وتابعا لهم في
الاحسان الى يوم الدين لان المعنى حينئذ ومن تبعهم باحسان تبعا مستمرا

الي يوم الدين وهذا لا يصدق الان على الخضر والياس على القول ببقائه هذا
والمراد بيوم الدين يوم الجزا وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزا وعلى
الاحكام الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الانقراض اعني اليوم الذي فيه
النفخة الاولي واعلم ان النفخة الاولي يموت بها الكفار وقبلها ياتي ريح
لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا علمت هذا فقول المص ومن تبعهم الي يوم
الدين لا يتم لان اتبات الطوايف التابعين في الاحسان لا تستمر الى يوم الدين
بالمعتبين والجواب انا نقدر في كلامه مضافا لصحة المعنى اى الى قرب يوم الدين
وقوله باحسان البا فيه للملابسة والمراد بالاحسان اصل الايمان المنجي فيشمل العصاة
وليس المراد به الايمان الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو المشار له في
الحديث ان تعبد الله الخ لان مقام الدعا ينبغي فيه التعميم اعلم هذا خطاب لكل
مكلف او لكل مطلع على هذا التاليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين والمراد بالصدر
القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها اى تهيئتها وجعلها مستعدة لقبول
المعاني والمعارف بازالة الرعونات منها والرانات الناشئة من ارتكاب المعاصي
وقدم الدعا لنفسه عملا بالمطلوب لانه يطلب البداة بالنفس في مقام الدعا قال
تعالى حكاية عن سيدنا نوح رب اغفرلي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا الخ وعبر بالجملة
الفعلية المفيدة للتجدد لان تجدد الشرح مما يلايم حال المدعو له وعبر بالماضي تفاولا
بانه حصل واخبر عنه ونيسر اى سهل وقوله لنيل اى لتحصيل الكمال وقوله في الدارين
متعلق بالكمال اى بنيل الكمال في الدنيا بامتثال الاوامر واجتناب النواهي وفي
الاخرة بالفوز بالجنة وبالدرجات فيها وقوله امرى اى حالي فان قلت كيف كان
المناسب ان يقول ونيسر حصول الكمال في الدارين لا ونيسر وذلك لان المطلوب
تيسيره هو نيل الكمال وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال
من ارادة الطاعات والقدرة عليها وهي حالة للشخص فان قلت ان هذه الاسباب
مطلوبة لا حاصلة بالفعل والا لزم طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وحيث لم
تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له ولغيره وقد يجاب بان جعلها
امرا وحالا له ولغيره باعتبار المال فتامل ان اول ما يجب هذا معمول لقوله
اعلم اي ان اول الاشيا المتصفة بالوجوب اعني بعد التكليف سواء كانت واجبة
وجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شيء اى قبل تناوله كل شيء من

الاكل

الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل ان الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه
اشيا كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات
الكثيرة اعمال الفكر في الادلة الموصلة لمعرفة المولي فيجب ذلك على الانسان
قبل تناوله شيء من الاشيا وافاد المص بقوله قبل كل شيء ان وجوب هذا الامر فوري
لا على التراخي ان اول ما يجب الخ قيل ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا
تركه الانسان كان كافرا وهو ما مشى عليه المص هنا وقيل وجوب الفروع فيثاب
عليه ويعاقب على تركه والمقلد ايمانه صحيح على من بلغ اى وعقل وقوله ان
يعمل فكره المراد بالفكر القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور معلومة للتادي
الى مجهول لان الفكر بهذا المعنى عمل فيفسد المعنى ان يعمل عمله وهذا فاسد
فيما يوصله اى في الدليل الذي يوصله واعلم ان الدليل عند الاصوليين
مفرد كالعالم ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر في جهة ذلك
الدليل الموصلة الى العلم بالصانع كالحدوث فترتب امورا حاصلة من ذلك
الدليل ومن جهته بان يحمل جهته عليه ثم يجعل تلك الجهة موضوعا ويحمل عليه المطلوب
بان يقال العالم حادث وكل حادث لا بد له من صانع فانه ينتج العالم له صانع واما
المنطقي فهو المركب من مقدمتين على وجه مخصوص لكن ان كانتا يقينيتين قيل له برهان
واما قد قيل وان كان الدليل عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال
فكر لانه اذا كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شيء يعمله الفكر فيه وح يجب ان
يقدر مضاف في كلام المص بان يقال ان يعمل فكره في تحصيل الدليل الذي يوصله الخ لان
الانسان اولا يعمل فكره فياتي بالصغرى ثم يعمله في الاتيان بالكبرى ثم في الترتيب
وملاحظة اندراج الحد الاصغر في الاكبر والحاصل انه ان حمل الدليل في قول المص
في الدليل الذي يوصله على الاصولي فلا يحتاج لتقدير وان حمل على المنطقي
كما هو المتبادر فلا بد من التقدير فتامل القاطعة من القطع وهو
الجزم اى المقطوع بها اي بمقدماتها فهو مجاز مرسل علاقته التعلق او ان
القاطعة باق على حاله واسناد القطع اليها مجاز عقلي لان القطع والجزم لصاحبها
لا لها ووصف البراهين بالقاطعة كاشف الساطعة اى المرتفعة والمراد
لازم الارتفاع وهو الظهور اى الظاهرة التي لا اختفا بها ثم ان الدليل والبرهان
في هذا المقام متساويان لان الموصل العلم بالمولي انما هو البرهان وان كان الدليل

اعم من البرهان في ذاته بقطع النظر عن المقام الا ان يكون حصل له العلم بذلك اي بمعبوده فليشتغل الخ اي الا ان يكون حصل له بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه ان يشتغل بالنظر بعد ذلك فيما يوصله للعلم به بل يشتغل الخ وقضيته كلامه انه متى حصل له العلم بمعبوده خلص من عهدة الطلب مع انه لا يخلص منها الا بالعلم وبالتصديق تصديق به الذي هو كلام نفساني يرجع لقول النفس امنت وصدقت فكان ينبغي للمص ان يقول فيما يوصل الى العلم بمعبوده والتصديق به ولعل المص سكت عن ذكر التصديق لكون الشان ان من علم حصل له التصديق وان كان لا على جهة اللازم تامل بالاهم فالاهم اي فليشتغل بالاهم بالنسبة لذلك المكلف والمراد بالاهم بالنسبة له ما ضاق وقته فاذا بلغ في وقت الصلاة فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق بها من طهارة حدث وخبث وشروط وواجبات الخ واذا بلغ في وقت الصوم فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله بالاهم فالاهم اي فالاهم وهكذا الا ان الاهم الذي يشتغل به ليس اثنان فقط ففي الكلام حذف تامل الكلام على الحمد له الخ جواب عن ما يقال انت ايها المص قد اجبت السائل الذي سالك شرح هذا المتن ومن المعلوم ان الحمد والصلاة على النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي على الصحابة والاتباع وحينئذ فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة ولبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان النسبة بين الحمدين وبينهما وبين الشكر ولبيان معنى الترضي ولبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكر شهيرا كان ذكره لا فائدة منه الا الطول والطول عبث وكل عبث لا يليق بعاقل اذ اعلمت هذا فقول الش الكلام على الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد والترضي ومعنى الاتباع الا ان يقال في الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف عليها من الترضي ومتعلقه فلا نطيل به اي فلا نذكره حتى نطيل بذكره وانما لم يقل فلا نطنب بذكره لان الاطناب له فائدة وهذا لا فائدة له وقوله شهيرا اي مشهور ولا يخفى الخ جواب عما يقال ان تصدير الكتب بهذا الدعا غير معهود للمصنفين فلاي شيء اتيت به ايها المص وحاصل الجواب انه انما اتى بالاتيان به لمناسبة حسن الدعا بشرح الصدر للمقام ووجه تلك المناسبة ان هذا الفن يبحث عن احوال ذات الله واحوال الاله غير

مالوفة

مالوفة للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم ينازع فيها ويريد ان يثبت لله ما هو مالوف له من التجسيمات والتشكلات والتغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح الصدر لاجل ان يتحمل ما يثبت لله تعالى حسن مناسبة الخ فيه ان المناسبة لا تكون الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعا ويحذف مناسبة او يقول ولا يخفى مناسبة الخ ويحذف حسن واجيب بان الاضافة من قبيل اضافة الصفة للموصوف اي المناسبة الحسنة والوصف كاشف لقبول للمعارف اي العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة للاشارة الى ان العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجود الله غير العلم بقدمه مثلا وفهمها عطف على قبول اي تهيئته لفهم المعارف فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات فيصير المعنى تهيئته لادراك الادراكات ولا معنى له واجيب بان الضمير راجع للمعارف اعني العلوم بمعنى المعلومات فمحصله ان شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف وانطباع المعلومات به بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير بمعنى اخر فهو استخدام الذي هو تهيئته اي وليس المراد بالشرح حقيقته الذي هو التوسيع الحسي وانه عطف على التهيئة من عطف السبب على المسبب ثم ان الاولى له ان يقول وازالة ضيقه عن حمل ذلك وحرجه بتذكير الضمير لانه عائد على الصدر الا ان يقال انث نظرا لكون الصدر لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد بحمله الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الى ثقل ذلك عليه لما علمت سابقا ان هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان الاولى حذف قوله وحرجها لانه اخص من الضيق لانه شدة الضيق ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولعله انما ذكره لان الحاصل المغلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق الرعونات البشرية والرانات الظلمانية المانعة من ادراك المعارف فتامل وانما لم اقيده الخ الغرض من هذا الكلام الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من اكابر العلما وليس قصده الاعتراض على صاحب الارشاد وغيره من المقيدين كما وقع في الارشاد الخ راجع للمنفي والارشاد كتاب لامام الحرمين في الاصول الفقهية والدينية وشرحه تقي الدين المقترح وعبارة الارشاد اعلم انه يجب على البالغ شرعا ان يعرف الخ قال المقترح في شرحه له يحتمل ان يرجع قيد الشرع الى الوجوب ويكون في الكلام تقديم وتاخير كانه قال يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتمال الاول

بما قاله المفتح ماقاله المص لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب الانسب بهذا
الحكم بل الاحكام كلها الخ اى سواء كانت ايجابا اوندبا اوتحريما اوكراهة انما ثبتت والبا
داخلة على المقصود عليه اى ان هذا القيد ليس مختصا بهذا الواجب بل يتعداه لغيره
انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع المراد بالشرع النبي والبا بمعنى من والمراد
بالثبوت المعرفة اى انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام اوان المراد بالشرع
الالفاظ اي انما تستفاد من الشرع اى من الالفاظ التى وردت عن النبي كالقران وغيره
ولا يصح ان يراد بالشرع الاحكام والا لزم على ذلك ثبوت الشي بنفسه لاختلال المعنى
ح بل الاحكام انما ثبتت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى لهذا وحكمت المعتزلة فيها
اى فى الاحكام سائرها العقل اى جعلت العقل حاكما بها اي مدركا لتلك الاحكام فهم
يقولون ان الاحكام ادركها العقل بنفسه ولم يتوقف فى ادركه اياها على الشرع ففعل هذا
النبي وحرمة هذا واباحة هذا الخ ادركها العقل والشرع انما اكد ذلك لا انهم يسندون
هذه التكاليف للعقل وينكرون الشريعة فى محله اى فى محل الرد عليهم فى ذلك وهو
مبحث التحسين والتقبيح العقليين الا انهم اى المعتزلة خصوا هذا الموضع اي
موضع وجوب النظر الذي هو مبنى جميع الاحكام الاصلية والفرعية باعتراض اي
ولم يذكروه فيما ياتي وهذا استدراك على ما يتوهم من قوله وسياتى الخ فانه يوهم
انهم لم يذكروا هنا شيئا فدفع ذلك بقوله الا انهم الخ لولم يجب الخ هذا قياس
استثنائي حذفوا فيه الاستثنائية مع دليلها لظهور النتيجة ولما كانت الملازمة
ليست بينة بينوها بقولهم وبيان الملازمة وهذا الدليل الذي اقاموه من
قبيل دليل الخلف المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لولم يجب النظر
عقلا للزم افحام الرسل اي عجزهم عن اثبات بقولهم فى مقام المناظرة لكن التالى باطل
لما لزم عليه من عدم الفائدة فى البعثة واذا بطل التالى فالمقدم وهو لولم يجب
النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم ثبت نقيضه
وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب او نقول فى تقريره لو وجب النظر شرعا
ثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو المطلوب وانما قال الش لولم يجب
النظر عقلا ولم يقل لو وجب شرعا للزم الخ لان ماقاله الش تصريح لمذهب المعتزلة
فهو انسب فى مقام الرد منهم على اهل السنة وبيان الملازمة اى بيان انه يلزم
من انتفاء الوجوب العقلي وهو الوجوب الشرعي افحام الرسل ان المكلف الخ

توضيح

توضيح ذلك ان المكلف لو وجب عليه النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا
ان تنظر فى معجزاتي لتعلم صدق دعواي وتنظر فى جميع ما يتوقف عليه ثبوت الصانع
وصفاته لتعلمه وتعلم صفاته لقال المكلف المرسل اليه الى النبي لا انظر حتى
يجب على النظر اى حتى يثبت وجوبه علي والمكلف به اذ الوجوب شرعي والشرع لم
يثبت عندي ولا يجب على النظر حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم وجوبه حتى انظر فال الامر
الى ان النظر موقوف على النظر بواسطة ان النظر موقوف على وجوبه ووجوبه
موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على النظر والموقوف على الموقوف
على الشي موقوف على ذلك الشي وتوقف الشي على نفسه باطل فما ادى اليه
وهو كون وجوب النظر شرعي باطل وهذا الدليل حجة لا قدرة للنبي على دفعه وهو
معنى الافحام والحاصل ان هذه المقدمات كلها ظاهرة عنده فتكون حجة على الرسل
وهو الافحام وهي وان لم تكن على صورة القياس الا انها تنتج بواسطة مقدمة اجنبية
وهي ان الموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي كما هو كذلك علمته اذ علمت
ما قلناه فقول الش ان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه فيه حذف والاصل ان المكلف
لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه حتى يعلم بوجوبه ويدل لهذا ما ياتي قريبا فى كلامه
فان قلت لا نسلم توقف الشي على نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول
والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب فاختلف المتعلق فلا يلزم توقف الشي على نفسه قلت
المقصد توقف النظر على النظر بقطع النظر عن متعلقه توقف الشي على نفسه
واجيب بانه اى هذا الاعتراض بافحام الرسل مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معاشر
اهل السنة على قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم على قولكم بوجوبه عقلا والاعتراض
المشترك غير ملزم للخصم اذ لا حجة فيه لاثبات المطلوب بل الكل فى ورطة فكانه
قال ما الزمتمونا يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا وبيان الزامهم ان يقال لو وجب النظر
عقلا لزم افحام الانبيا اى المنبهين بخلافه على الاول فان المراد افحام الانبيا
الملزمين واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم
غير ضروري لتوقفه على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة وذلك لان
وجوب النظر عندهم يتوقف على كون النظر يفيد المعرفة وان المعرفة واجبة وان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه
المقدمات تتوقف على انظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فلو فرض خطا وجوب

النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب النظر بالعقل نظريا فللمكلف ان يقول للنبي
اذ انبهه على ان ماهو عليه ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر ليهتدي
لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي الا اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر
الا بالنظر فقد توقف النظر على النظر ويلزم الدور والافحام تامل اذ لو وجب
عقلا لافحم ايضا اي لا يستلزم الافحام كما يستلزمه لو وجب شرعا لان وجوب
النظر عندهم غير ضروري اي لانه ليس مستفادا من المشاهدات ولا من المحسوسات
ولا من المتواترات ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم الضروري غير ضروري
اي ولو كان ضروريا لم يلزمهم ذلك الاعتراض وقوله يفتقر لانظار دقيقة اي عندهم
وهي اربعة النظر يفيد المعرفة والمعرفة واجبة وانها تتوقف على النظر وان ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامي مفيد لاسكات الخصم ولا
يثبت مذهب المجيب وهم اهل السنة واشار للجواب التحقيقي بقوله والحق الخ وليس
المراد بالحق ما قابل الباطل حتى يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله والحق اي والجواب
التحقيقي لانه يحل ما تمسك به الخصم من الشبهة والحل يكون بامور اما بابطال [illegible]
به الشرطية من اللزوم اي بابطال الاستثنائية وبابطال دليلها اذا كان الدليل استثنائيا
كما هنا والحق ان النظر اي من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا
من حيث ذاته ناظرين فيه لرد قولهم في الدليل النظر موقوف على وجوبه الذي هو
المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه ناظرين فيه لرد المقدمة الثانية اعني
قولهم ولا يجب النظر الا اذا علم اما عادة فلان الله الخ اي فلو كان النظر
يتوقف على ثبوت وجوبه على الناظر لم تطرد العادة بل كان لا ينظر الانسان الا
اذا ثبت عنده وجوب النظر عليه لجريان العادة بتواطي العقلاء على النظر من
غير ان يقول احد لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه علي فتبطل المقدمة الاولى
اعني قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى للشارح ان يعبر بدل قوله بعدم تواطي
العقلاء على الاعراض عن النظر بقوله بتواطي العقلاء على النظر فيسقط لفظ
عدم والاعراض وذلك لان عدم تواطيهم على الاعراض صادق بان يكون النظر
حاصلا منهم او لم يحصل منهم كلهم ذلك على جهة الاتفاق او من بعضهم
وهذا لا ينتج المدعي اذ الذي ينتجه انما هو حصوله منهم فتامل وطرد
سنته اي طريقته فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته اي جعلها مطردة

اي

مطردة اي دائمة واما العادة فتصدق بمرتين في عجائب الكائنات جمع كائنة بمعنى مكونة اي
موجودة بعد عدم واضافة عجائب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وغرائب
المصنوعات اي المصنوعات الغريبة ومن اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور الغريبة
التي تواطؤوا على النظر فيها ما ياتي به الرسل من خوارق العادات فقد جرت العادة ان النفوس
تلتفت للنظر اللام بمعنى الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول لا انظر حتى يجب علي النظر فهذا
كله مما يدل على اشكال المقدمة الاولى فان قلت اذا كانوا تواطؤوا على النظر ولم يحصل توقف
بل النفس تلتفت للنظر فما معنى ايجاب الشرع له حينئذ واجيب بانه لا منافاة بين كون الشيء
مالوفا وواجبا اذ ليس كل ما تجري به العادة او تدعو اليه الجبلة لا يجب الا ترى ان
سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطي العقلاء عليه مثلا واما
شرعا الخ هذا رد للمقدمة الثانية القائلة ولا يجب علي النظر الا اذا علمت بالوجوب
وحاصل ذلك الرد انا لا نسلم ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من العلم اي التاهل
له بان يكون اهلا لذلك ويحصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف
على العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا لو كان الوجوب منوطا بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل
لزم عليه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان غافلا عنه واللازم باطل
لان تكليف الغافل لم يقع وحينئذ فالملزوم الذي هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم
لا بالعلم بالفعل باطل اللهم الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه
الجزئية للضرورة او يقال ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التكليف
والطلب بل مستحضر لتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم
الوجوب بدليل وقولهم الغافل غير مكلف ذاك شخص لم يستحضر تعلق الطلب به ولم
يكن متصورا له فتامل فلان النظر وجوبه الخ وجوب بالنصب بدل من النظر او بالرفع
مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان وحاصله اي حاصل قوله ان يعمل فكره اي حاصل
الجملة التي قوله ان يعمل فكره جزء منها اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل
لفظها ان اول واجب اي مقصد ووسيلة وقوله النظر اي بمعنى حركة النفس
في المعقولات وقوله وحقيقته النظر الاصطلاحي ففي كلامه شبه استخدام
حيث ذكر النظر بمعنى واطلقه ثانيا بمعنى اخر وليس هذا استخداما لان الاستخدام
ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقيا
او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر مجازي واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشيء بمعنى

حقيقي او مجازي او كان احدهما حقيقيا والاخر
اولا وذكرنا بنا بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقي او مجازي او كان احدهما حقيقيا والاخر حي
مجاز بالكل منهما صور اربعة كذا قرر والاولي ان يقال المراد بقوله النظر اي بالمعنى الاصطلا
المذكور وقول الش بعد وحقيقة النظر اظهار في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان
التعريف لحقيقة النظر لا النظر الخاص المتصف بانه اول الواجبات ترتيب امور الترتيب
ضم الاشيا بعضها على بعض بحيث يصدق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم
والتاخر في الرتبة العقلية والمراد بالجمع ما فوق الواحد فيشمل ما اذا كان المرتب
امران كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او ثلاثة امور كقولنا فلان يطوف بالسلاح
في الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده او اربعة امورا وخمسة
وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل سواء كانت تلك الامور المحصلة ظنية او
مجزوما بها مطابقة للواقع ام لا تصورية او لا فيشمل التصوري والتصديقي اليقيني
منها والظني والجهل المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو كذلك
هو سارق وكل سارق تقطع يده فهذه الامور المرتبة مظنونة ونحو العالم متغير وكل
متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم غير محتاج لصانع
فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما بها عند الفلسفي الا انها جهل مركب وترتيب
الامور التصورية المطابقة كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير المطابقة
كقولك في تعريف الانسان حيوان صاهل على وجه الخ اي حال كون ذلك الترتيب
مشتملا على وجه الخ كايجاب الصغري وكلية الكبري وكاندراج موضوع الكبرى في
الصغري في موضوع الكبري والمراد باندراجه فيه ان يصدق موضوع الكبري على موضوع
الصغري صدقا كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون اخص منه كقولنا الانسان
حيوان وكل حيوان جسم او مساويا له كما في العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات
وكتقديم الجنس على الفصل او على الخاصة في التصورات الي استعلام اي الي اعلام
فالسين والتاء زائدتان والمراد بالاعلام الاحضار وقوله ما ليس بمعلوم اي
ما ليس بمستحضر والمراد باعلامه واحضاره ادراكه حصول صورته في الذهن
لان المقدمات اذا كانت ظنية او احداها لا تنتج الا الظن وان كانت جهلا
كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانا يقينيين فلا ينتجا الا اليقين فظهر لك من
هذا ان الامور المرتبة لا تنتج دائما العلم تارة وتارة كما ان الامور المرتبة ذاتها
لا يشترط ان تكون معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة بحاصلة في العقل وفسرنا

قوله

وفسرنا قوله الي استعلام ما ليس بمعلوم بقولنا الي احضار ما ليس بمستحضر تفسيرا
مرادا تامل واحسن منه اي لشمول هذا للتعريف بالمفرد وقوله واسلم اي من
الاعتراض الوارد على الاول بعدم شموله للتعريف بالمفرد وعبر باحسن واسلم لامكان
ان يجاب عن الاول بان يقال قوله ترتيب امور اي صريحا او ضمنا فالاول كقولنا في
تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكل متغير حادث والثاني كقولنا
في تعريف الانسان انه ناطق فانه مركب ضمنا اذ هو في قوة قولنا ذات
ثبت لها النطق والذات التي يثبت لها النطق لا يكون الا حيوانا ناطقا وضع
معلوم اراد بالوضع الجعل والاثبات اي اثبات معلوم تصوري سواء كان مطابقا
اولا فيشمل اثبات ناطق في تعريف الانسان والاثبات ناهق في تعريفه وهذا في
التعريف بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين اي امرين حاصلين في العقل تصوريين
او تصديقيين ظنيين او مجزوما وما بهما جزما مطابقا او غير مطابق على ما مر
الي المطلوب اي التصوري او التصديقي للتنويع اي لا للشك والا لورد ان او
التي للشك لا يجوز دخولها في الحدود لان الحدود لتعيين الماهية والشك ينافيه
فيشمل ناقص الحد والرسم اي يشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم
الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل او بالفصل
فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والخاصة الغريبة
او بالخاصة فقط وتعريف النظر بهذا التعريف الثاني شامل لفرد من افراد الحد
الناقص ولفرد من افراد الرسم الناقص اعني التعريف بالفصل فقط او بالخاصة فقط
كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين احداهما داخلة في قوله وضع
معلوم والاخري فيما بعد كما انه شامل للحد التام والرسم التام فان وصلت
تلك الامور اي فان وصل تصور تلك الامور المرتبة الي معرفة مفرد اي الي تصور
مفرد وقوله وهو العلم الخ تفسير للتصديق وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق
مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب الامام
وذهب الحكما الي ان التصديق هو الحكم وان التصورات الثلاثة شروط له فهو
بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكما فقيل هو العلم بنسبة امر الي اخر
على جهة الثبوت او الانتفا وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق المحمول
بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما في القضية الموجبة او تعلق

ثني كما في القضية السالبة وعلي هذا القول درج شارحنا وقيل ان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة اى ادراك انها مطابقة للواقع اوليست مطابقة
له وهذا القول مبنى على ان النسبة ثبوت المحمول للموضوع فى القضية الموجبة والسالبة
فقولك زيد قايم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد وادراك ان هذا الثبوت مطابق
للواقع تصديق وقولك زيد ليس بقايم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد فادراك
ان ذلك الثبوت ليس مطابقا للواقع تصديق نسبة امر اى تعلق امر وهو المحمول
وقوله بامر هو الموضوع وقوله على جهة الثبوت اى جهة هي الثبوت فى الموجبة
اوعلى جهة هى الانتفا فى السالبة على جهة الثبوت الاضافة للبيان لان
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كما في خاتم حديد ولا كذلك هنا
ويجب ان يراد بالنفي فى قوله اوجهة التنفي الانتفا لان النفي فعل الشخص سميت
حجة لانه يحتج بها على الخصم وقوله ودليلا اى لانه يستدل بها على ثبوت المطلوب
فى شرح الانسان اي فى توضيح ماهية الحقيقة وقوله فمثال الاول اى
مايوصل الى تصور مفرد وقوله ومثال الثاني اي الموصل الى تصديق انما الحيوان
الناطق اى او الحيوان الضاحك فان هذا بيان للماهيه العرضية كما ان الاول بيان
للماهية الحقيقية قولك فى بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق اي
فى التصديق ببعض العالم لان الدليل الاتى انما يدل على حدوث بعضه وهو الاعراض
واما الاجرام فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث الاعراض بقولنا الاجرام
ملازمة للاعراض الحادثة وكلما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج ان
الاجرام حادثة او ان المراد بالعالم خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو
ماسوي الله الضمير راجع للعالم لان المعنى المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجرام
والاعراض ولم يقل وصفاته زيادة على قوله ماسوي الله لان التحقيق ان الصفات
ليست عينا ولا غيرا فلا يحتاج لزيادته مع قوله ماسوي الله او يقال انه ماشي
على كلام شيخ الاسلام القايل ان لفظ الجلالة مدلوله الذات وجميع الصفات
وقوله العالم متغير اى بعضه وهو الاعراض وليس المراد كله او المراد بالعالم خصوص
الاعراض مجازا كما مر هاتين المقدمتين المعلومتين اي علما تصديقيا
لا تصوريا وهو كون الصغرى الخ اي وكون موضوع الصغري مندرجا في
موضوع الكبري وكان على الشارح زيادته لان كلامه يوهم انا وجه الخاص

هو

هو ماذكره فقط وليس كذلك من اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير
للاعراض نظرى مع انه ضروري لعلمه بالمشاهدة فالاولي حذف قوله بالبرهان
لاندراج الصغري اى لاندراج موضوع الصغري وقوله فى حكم الكبري
اي فى متعلق حكم الكبرى الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان المقدمة
لا تندرج فى حكم الكبرى فتامل وحيث كان موضوع الصغري مندرجا فى موضوع الكبري
فيلزم من الحكم على موضوع الكبري بحكم الحكم على موضوع الصغري بذلك الحكم تامل
لاندراج الخ اي فى صورة مااذا كان موضوع الصغري مساواة موضوع الصغري لموضوع
الكبري كالمثال المذكور وكذا في صورة مااذا كان موضوع الصغري اخص من موضوع
الكبري والحاصل انه يعلم انه يجب ان يكون موضوع الصغري مندرجا تحت موضوع
الكبري معناه انه لايكون اعم من موضوع الكبري بل اما مساوله او اخص منه وقال
بعضهم المراد بالاندراج حقيقته والله لاينافي ان يكون مساويا له بل دايما اخص
منه وذلك لان موضوع الصغري يراد به الافراد الخارجيه وموضوع الكبري
يراد به الافراد المتصفة بمفهومه والافراد المتصفة بمفهوم الشيء اعم من افراده
الخارجيه لصدق الاولي بالذهنيه والخارجية فلا مساواة الخ فتامل وهل
الربط بين الدليل اي بين العلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجه وقوله
عادي اى ان الخالق للعلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجه هو الله
تعالي وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين العلمين او الظنين عادي
يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الظن بالمقدمتين ولا يوجد العلم او
الظن بالنتيجه وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت او نوم بعد النظر او
عقلى اي ان الموجد لكل من العلمين او الظنين انما هو الله تعالي بالاختيار وكذا
هو المعدم لهما اما بايجادهما معا او اعدامهما معا من متعلقات القدرة القديمة
وليس للعبد قدرة على ايجاد شيء ولا على اعدامه واما وجود احد العلمين
بدون الاخر فذلك محال لا تتعلق به قدرة الباري لان التلازم عقلى
لا يمكن تخلفه عقلا فان قلت اذا كان التلازم عقلي لا يمكن تخلفه كان منافيا
لكون كل مخلوقا لله تعالي بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذي ان شا فعل
وان شاء ترك قلت لا منافاة بين الاختيار وكون الملازمة عقلية لان
المراد بكونه فاعلا للعلمين بالاختيار على جهة التلازم العقلى انه

تعالي ان شاء فعل اللازم والملزوم معا او تركهما لانه يفعل الملزوم دون
اللازم الاترى ان الجوهر والعرض كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود
احدهما بدون الاخر لكون القدرة لم تتعلق به ويحصل من هذا ان كلا من القايل
بان التلازم عادي او عقلي يقول ان الموجد للعلمين هو الله تعالي وليس للعبد
الا مجرد الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل في الدليل ومن اجزائه وقيل خارج
عنه والحق الاول ويوافقه تعريف الدليل فانه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا اخر واصحاب القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الي المطلوب كالعالم فانه دليل علي وجود الصانع لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الي ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الاوسط
كالحدوث او التغير اللاحق للعالم ثم انه علي القول بان وجه الدليل جزء منه يكون
العلم بالنتيجة بعقب العلم بوجه الدليل فكل واحد منهما يعلم خاص به والعلمان
متكافيان وعلي القول بان وجه الدليل خارج عنه وليس جزءا منه فيكون كل واحد
من النتيجة ووجه الدليل حاصلا بعلم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم
بوجه الدليل فالعلمان يحصلان في دفعة واحدة لا متعاقبين وقيل ان المتعلق
بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فهما يحصلان في دفعة بعلم واحد اذا علمت
هذا فقول الشارح عادي يمكن تخلفه مبني علي كل من القولين اعني قول من يرى انهما
بعلمين وحاصلين علي سبيل التعاقب وقول من يقول انهما بعلمين وحاصلان في
دفعة اذ علي هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر فان قلت مقتضى هذا
القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين في دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة
ووجه الدليل شيء واحد وهو لا يصح قلت هذا القايل يرى ان النتيجة لما كانت
لازمة لوجه الدليل فكانا كانهما شيء واحد فلذا صح تعلق العلم الواحد بهما
فتامل فلا يمكن التخلف عند نفي الافات اي التي تحصل عقب النظر وقبل
استنتاج النتيجة وقوله العامة اي المانعة من الادراك مطلقا كالموت
فانه مانع من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون واما الخاصة كالعلم
بالمطلوب فانها لا تمنع من الادراك مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشيء
فقط كما ياتي من ان العلم بالشيء مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم
من تحصيل الحاصل وانما قيد الافة بالعامة لانها التي تمنع من ادراك النتيجة

واما

به واما الخاصة فتمنع من ادراك الجهة فلا ينافي معها التخلف هذا واشتراط
نفي الافات العامة في نفي التخلف انما يظهر علي القول بان العلم بوجه الدليل
مغاير للعلم بالنتيجة وان العلمين متعاقبان اما علي القول بحصولهما دفعة
سواء كانا بعلمين او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول
العلم بالنتيجة بل متى يحصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة
ولا يمكن تخلفه لمجامعته له في الحصول في الذهن فتامل ونحوه اي الجنون
والنوم او بالتولد عطف علي محذوف والتقدير وهل الربط عادي ملتبس
بغير التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك التولد ان المعتزلة يقولون
ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل والعلم بالدليل نشا عنه العلم بالنتيجة
فكل من العلم بالدليل والعلم بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول مباشرة والثاني
بواسطة فهو تولدي لان التولد هو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر لا يقال
العلم ليس فعلا لانا نقول مرادهم بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم
بالدليل الذي اوجده بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما
صرحوا به لكن سياتي ان اهل السنة تلزمهم ان الربط بينهما عقلي فان قلت
ان هذا القول يوافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه ح فما وجه جعله
مقابلا له قلت مقابلة هذا الاول باعتبار ان الربط العادي علي الاول
بدون التولد وهذا وان كان الربط عليه عادي الا انه مع التولد فتامل او بالايجاب
عطف علي محذوف ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير الايجاب او ملتبس بالايجاب
اي التعليل وحاصل هذا القول ان الحكما يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدرة
العبد والعلم بالنظر علة في العلم بالنتيجة مؤثرة فيه والربط عقلي لامتناع تخلف
المعلول عن علته المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار
ان القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالي وهذا يقول ان العلم بالنظر
مخلوق للعبد اثر فيه قدرته والعلم بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر بطريق العلة
ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم بالنظر نشا عنه العلم
بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكما بمعنى ان النظر علة اثرت
في معلولها اي الذي هو العلم بالنتيجة فان قلت ان العلة عندهم يجب مقارنتها
للمعلول في الزمان مع ان النظر سابق علي العلم بالنتيجة واجيب بان العلة

المؤثرة في العلم بالنتيجة هو التصديق بمقدمتي الدليل لا نفس الدليل ولا شك ان
ذلك التصديق مقارن للتصديق بالنتيجة اذا علمت هذا فقول الش بمعنى ان
النظر الخ فيه صدق مضاف اي بمعنى ان التصديق بالنظر علة الخ فتامل هو
الصحيح الاولي ان يقول هو الاصح لاجل ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح
اذ تعبيره بتصحيح يفيد ان كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايض واستثنوا
من ذلك التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة تذكري وهو الذي تقدم للنفس
ادراك له واسترجعته بعد نسيانه وفكري وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت
عنه ولم تنسه واتاها من غير استرجاع وابتداي وهو الذي لم يتقدم للنفس
ادراكه توافقوا امام الحرمين في الاولين وقالوا انهما مخلوقان لله والتلازم الواقع بين
العلم بذلك النظر والعلم بنتيجة عقلي دون الاخير فانهم قالوا انه حاصل بقدرة
العبد وتولد عنه العلم بنتيجة والربط بينه وبين العلم بنتيجة عادي لكن
قد يقال لهم ان مقتضى كون التذكري حصل له نسيان ولم يرجع الا بمعافاه انه
كالابتداي واجاب البوسي بانهم لم يجعلوه تولد بالنظر لكونه تولدا ولا فلا يتولد
ثانيا وفيه ان هذا لا ينتج كون التلازم عقليا لجواز كونه عاديا فقالوا فيه بقول
الامام اي امام الحرمين هذا هو المراد بالامام هنا وان كان المنصرف له لفظ الامام
عند الاطلاق في هذا الفن الفخر الرازي وانما اطلق هنا على امام الحرمين لفظ
الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا الضروري وصف كاشف الذكري ومعنى كونه
ضروريا انه يحصل ضرورة اي بغتة بدون اعمال فكر اصل التولد الاضافة للبيان
وقوله على سبيل التاثير اي واما القول بالتعليل او التولد لا على سبيل التاثير بل بمعنى الربط
العادي او الشرعي فليس ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكارها
والعلة في احتراق الشي امساس النار له وكذا لو قيل احراق الثوب متولد من امساس
النار له وحرمة الخمر متولد من اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد
علمت ان قول الش على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فمفهومه ان التولد
والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا نعم جرت العادة انهم لا يعبرون بالتولد
بمعنى التولد الربط اي التسبب بخلاف العلة فان التعبير بها عن الربط والتسبب
العادي او الشرعي كثير فتامل واما مذهب السمنية عطف على محذوف اي وما
ذكر من ان النظر يفيد العلم مطلقا في الالاهيات وغيرها هو مذهب اهل

السنة

السنة واما الخ وحاصله ان العقلا قد اضطربوا في افادة النظر العلم قيل انه يفيده
مطلقا وهو مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب السمنية وقيل بالتفصيل
يفيده في غير الالهيات وهي ما لا تعلق لها بالاله ولا يفيده فيها وهو مذهب المهندسين
والسمنية قال البكاري بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمن كعم اسم صنم طائفة من
الاوايل انكروا افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادته الحواس السمع والبصر الخ وقيل
السمنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي اليوسي السمنية كهرنية قوم
في الهند دهريون قايلون بالتناسخ اي يقولون ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه
تنتقل الى جسم اخر اشرف من الاول او ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار وذكر السيد في
شرح المواقف انهم نسبة الى سومنات اسم صنم كانوا يعبدونه المانعين افادة النظر اي
المانعين افادة النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن
فلا يمنعونها والمهندسين جمع مهندس اي اصحاب الهندسة وهي علم يعرف به خواص
المقادير بمعنى الخط والسطح والجسم التعليمي وفائدته معرفة كمية مقادير الاشيا
المانعين افادته اي افادة النظر العلم في الالهيات اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد
العلم بثبوت صفات الله واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود
لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس وانما تعلم بالنظر وهم منكرون افادة النظر
للعلم بالالهيات فلا يخفى فسادهما الى يكون ذلك الفساد ضروريا واذا كان ضروريا
فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فقوله وضرورة الخ تنبيه على ذلك لا دليل له اذ الضروري
ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا وضرورة العلم الواو بمنزلة لام
التعليل واضافة ضرورة للعلم من اضافة الصفة للموصوف اي لان العلم الضروري الخ
وهو تعليل لعدم خفا فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او في الالهيات فقط
وقوله بافادته اي النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف والاصل لان العلم الضروري
بافادته النظر العلم وقوله المستفادة بالرفع نعت للضرورة وقوله من التجربة اي من
تجربة النظر اي انا جربنا النظر مرارا فوجدناه يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من
التجربة ضروري اي وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمنا علما ضروريا ضرورته
طريقها التجربة لا الحواس ولا الاخبار بان النظر يفيد العلم ووجود العلم الضروري
بافادة النظر العلم كاف في المراد عليها لان من انكر الامر الضروري لا يلتفت اليه
بل ينزل منزلة العدم لا يقال الخ هذا وارد على كون العلم بافادة النظر العلم ضروريا

وتقريره ان الاعتراض ان يقال لانسلم ان ذلك العلم ضروري اذ لو كان ضروريا
لما اختلف فيه العقلا لكن التالي باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذا المقدم
وهذا اي العلم بافادة النظر العلم لانا نقول الخ هذا منع للشرطية
وحاصله ان لانسلم ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل قد يقع فيه واسم
الاشارة في قوله لانا نقول ذلك اي عدم اختلاف العقلا وقوله كهذا اي
ما ذكر من العلم بافادة النظر العلم الامن شارك في السبب اي الامن خالط
السبب وتلبس به ولو قال الا باشر السبب لكان اظهر والسبب في كون العلم بان
النظر يفيد العلم ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر وباشره وجده
مفيد العلم سوا كان في النظر الالهيات او في غيرها لا يدركه ضرورة الاولى
ان يقول لا يدركها اعني الحلاوة الامن شارك في سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الي
ان الحلاوة نوع مذوق كحلاوة هذا الطعام الخ مثلا البقلاوة لا يدرك
حلاوتها ويعلم بحلاوتها علما ضروريا الامن باشر سبب حلاوتها بان ذاقها واما
من لم يباشر ذوقها فلا يدرك حلاوتها فيمكن ان ينكر حلاوتها العثور اي
الاطلاع علي النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس به ولاشك
ان كل من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله المطلع الخ اي المودي
والاوضح ان يقول بدله والسبب في مسئلتنا العثور علي النظر الصحيح وهو ما كان
النظر فيه من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر الصحيح وحاصل
ما في المقام ان النظر اما صحيح او غير صحيح فالصحيح ما كان النظر فيه من جهة
الدليل الموصلة للمطلوب وغير الصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل الغير
الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل له جهات كالحدوث والتغير
والوجود والامكان فاذا خطر ببالك الاستدلال علي وجود المولي فنظرت للعالم
الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا فان حملت تلك الجهة ثم
جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب فان قلت العالم حادث وكل حادث لابد
له من محدث موجود كان ذلك نظرا صحيحا لانك نظرت في الدليل من الجهة
الموصلة للمطلوب التي هي الحدوث لانها تودي الي المطلوب الذي هو وجود
الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه من جهة وجوده او من جهة كونه
جوهرا واعراض كان ذلك نظرا فاسدا لان هذا لا يودي الي المطلوب فقول

الش

الش العثور على النظر الصحيح احتراز من الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل
صفة كاشفة لا مخصصة ثم اعلم ان الدليل عند المناطقة هو القول المولف
من قضايا يلزمها اذا سلمت قول اخر واما عند الاصوليين فهو مفرد وهو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في جهته وحاله الي المطلوب خبري والمراد
بجهته ما يجعل حدا اوسطا عند التركيب فقول الش المطلع على وجه الدليل
مراده الدليل عند الاصوليين لانهم هم الذين يعبرون بوجه الدليل واما
المناطقة فلا يعبرون بالوجه بل يعبرون عنه بالحد الوسط فان كان الحد الاوسط
موصلا للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل وما احتج به المهندس
الخ حاصله انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات اي لا يفيد العلم
بالاحكام الثابتة لله باحتجاجين الاول منهما تقريره ان يقال حقيقة
الاله يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره لا يدرك اي لا يعلم بالنظر
الحكم عليه ينتج ذات الله لا يدرك بالنظر الحكم عليها والصغرى ظاهرة
والكبرى دليلها ان الحكم على الشي فرع عن تصوره فقول الش ان الحكم الخ هذا في الحقيقة
دليل الكبرى وقوله وحقيقة الاله الخ هذا هو الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو
النتيجة وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر
الحكم عليها النسبة كثبوت الوجود الخ اي فلا يعلم بالنظر ثبوتها وبان اقرب
الخ عطف على المعنى او ان الباء بمعنى من وهذا احتجاج ثاني كما هو المتبادر
من الش وتقرير هذا الاحتجاج الثاني ان يقال اقرب الاشيا للانسان هويته
ولم يكن النظر فيها مفيدا العلم بها لما اختلفت العقلا فيها واللازم باطل فكذا الملزوم
وان كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته ولا يفيد العلم
بما هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولي اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلانك تري في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي
هل هي عرض او جوهر مجرد او جزء لا يتجزا او اجزا سارية بالبدن ولم يحصل الجزم
بشي منها هويته هي الحقيقة والمراد بها هنا الروح ونسبت الجهول لانه يعبر
به عنها وانما اطلقت الهوية هنا على الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين
وهم يقولون ان انا وهو انما يشار بهما الي الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم
يقولون انما يشار بهما للهيكل المخصوص المركب من روح وبدن على ما ياتي

١٧ اذ لو كان مفيدا العلم بها

والحاصل ان الله هو نبه الشيئ ما به الشئ هو هو وهي ماهيته بقيد لان الماهية
ان اعتبرت بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا بل ماهيتها
وان اعتبرت مع قيد التشخص سميت هوية نسبة هو لانه يعبر عنها بهو
فعلى هذا الهوية فى الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح فما ظنك
يا بعدها عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالنظر ما يتعلق بها من
الاحكام من باب اولى ممنوع اي لا يفيد مدعاهم اما الاولى اي اما منع الاستدلال
بالاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين تصورا ما وقوله
لا على كمال التصور الكامل الذي هو تصور الطرفين بذاتيهما اي واذا كان الحكم
انما يتوقف على التصور بوجه ما فلم يدرك بالنظر الحكم على الذات العلية لانها
تتصور بوجه ما وحاصله انا نقول لهم قولكم والكبرى وكلما يستحيل تصوره
ولا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كان المراد كلما يستحيل تصوره ولو بوجه ما لا يدرك
بالنظر الحكم عليه فهذا مسلم لكن الصغرى ح لا نسلم ان الحكم لان ذات
الله تتصور بوجه ما واذا كان المراد كلما يستحيل تصوره على وجه الكمال لا يدرك
بالنظر الحكم عليه فنقول الصغرى ح صحيحة والكبرى لا نسلم اذ الحكم انما يتوقف
على تصور الشيئ بوجه ما فهذا المنع استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الش وهو
ظاهر تامل واما الثانى فلا تنتج ظاهر واما منع الثانى فلا ينتج وهو لا ينتج
فالاولى ان يقال واما ذات الثانى اووا اما الاحتجاج الثانى فلا ينتج امتناع افادة
النظر العلم الذي هو مدعاهم وانما ينتج ان افادة النظر للعلم عسر لان الوهم
يلابس العقل الى اخر ما ذكر الش هذا كلامه وقوله وهو اي العسر مسلم
قد يقال هذا الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر فى ذات الاله يفيد العلم بحقيقتها
لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك بل ذلك مستحيل وح فهذا المنع
لا يتم وفى الحقيقة قوله وبان اقرب الاشيا دليل للصغرى فى الاحتجاج الاول
فالاصل حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشيا للانسان هو نفسه
لا تدرك حقيقتها فالتي هي ذات الاله لا تدرك بالاولى وكلما يستحيل تصوره لا يعلم
بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشيئ فرع عن تصوره واذا علمت هذا الاحتجاج
الثانى فى الشرح فى الحقيقة علة للصغرى فى الدليل الاول فما اجيب به عن الاحتجاج
الاول جواب عن الثانى ويكون ما صنعه الش من جعل قوله وبان اقرب الخ دليلا

ثانيا

ثانيا المدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله علة لصغرى ما قبله الخ لان
الوهم يلابس العقل فى ماخذه اي ان الوهم يعارض العقل فى ماخذه والمراد بماخذه
هنا القضايا التي يستنتج ويأخذ منها ما يحكم به مثلا الحية اذا رايتها العقل يقول
انها دويبة يحركها القضا والقدر وكلما كان كذلك فلا يضر فهي لا تضر
فيحكم بعدم الانزعاج منها يقول هذا ثعبان وكل واحد ليس بها ضرر ولا نفع وانما
الضار والنافع هو الله تعالى والوهم ينازع العقل فى تلك القضايا فيحكم بعدم
الانزعاج منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان يضر ينتج ان هذا الثعبان مضر فالوهم
قد عارض العقل فى القضايا التي استنتج منها حكم به فان قولنا الحية دويبة يحركها القضا
والقدر الخ قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب من الحية وقد عارضه الوهم بان
المتعارف اذ من لدغته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها والباطل شيا كل الخ
وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود يصح ان يرا فالله يصح ان يرا ولقول
المعتزلة الله ليس فى جهة وكل ما كان كذلك لا يرى فالكبرى باطلة لانها نشات من
الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت به العادة فهي باطلة اذ الوهم ملابس الخ
هذا علة لقوله عسر جلي لانه اذا كان الباطل يشاكل الحق والوهم يلابس العقل بعسر
ادراك الصواب من الخطا فلهذا كان النظر يفيد العلم بعسر يشاكل الحق فى
مباحثه اى فى قضاياه اى فى القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل
كدعوى المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة ان الله يرى القضايا
الموصلة له على صورة قياس منتج فالذي لا يعرف يقول ان كلا دليل والعارف يقول ان
ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان الكبرى لان بعض ما ليس
فى جهة يرى مثل كرة العالم ومنع الخ بالبنا للمفعول معطوف على كان اهل الحق
والمراد باهل الحق من سلم من الزلق فى الوهميات ولم يلابس الوهم عقله فى ماخذه
والمانع اهل القرن الثالث والمراد بهذا العلم علم الكلام على الضروري اي
الواجب الذي لا بد منه على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالى وقوله من
الاذكيا بيان للافراد والاذكيا جمع ذكى من الذكا وهو حدة العقل ثم اختلف
القايلون بافادته اى بافادة التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه فى الزمن فعلى
هذا القول التصديق بحدوث العالم يعقب التصديق بالتغير وهذا القول مبني
على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة فيكون وجه الدليل

مضاد للنتيجة لانه جزء المضاد وجزء المضاد للشئ مضاد لذلك الشئ من
حيث انه جزء له وح فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث كانا متضادين
فلا يعقل ان يجتمع معه في آن واحد فوجب اذا ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه
الدليل ام يحصل اى العلم بالنتيجة معه اى مع العلم بوجه الدليل وعليه
اى على ان العلم بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه الدليل وقوله فهل يعلم اي فهل
النتيجة والوجه الحاصلان دفعة بعلم واحد الخ وبهذا اندفع ما فى ظاهر العبارة
من الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اى على ان العلم بالنتيجة يحصل مع العلم بوجه
الدليل فهل يعلم واحد اى فهل يحصل ذلك العلم المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه
الدليل المتصاحبين فى الوجود بعلم واحد وبعلمين فظاهره ان العلم يحصل بعلم ولا
معنى له فتامل فهل بعلم واحد هذا القول مبنى على ان النتيجة ووجه الدليل
شئ واحد والمتعلق بهما علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيئان وح
فليكن المتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف هل وجه الدليل عين المدلول اعنى
النتيجة او غيره وعلى هذا الخلاف يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا
على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره وهو الحق الذى لا
لاعتراف فيه فعلمان يتعلقان بهما ثم ان هذان العلمان ان قلنا بان وجه الدليل من
جملة النظر تعاقبا والا تقارنا وقوله ثم اختلف الخ ثم للترتيب الاخبارى اى ثم اخبرك
بانه اختلف الخ بعد ما اخبرتك بالخلاف فى افادة النظر العلم وزعم ابن سينا هنا
فائدة جديدة وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير بالزعم يقتضى انه غير حق لان
الزعم مطية الكذب وهو ينافيه ما ياتى عن شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع
وليس تدافعا حقيقيا لان زعم تاتى بمعنى قال كما هنا وح فالمنافاة انما هى بحسب
الظاهر ان حصول العلمين بالمقدمتين اى ان التصديق بهما فالمراد بحصول
العلم بالمقدمتين التصديق بهما وقوله فى حصول النتيجة اى فى التصديق
بها وهو التفطن لاندراج الخ اي وهو التصديق بذلك الاندراج وقوله لاندراج
الصغرى اى لاندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى والحاصل ان التصديق
بالمقدمتين ليس كافيا فى التصديق بالنتيجة بل لا بد من التصديق باندراج موضوع
الصغرى تحت موضوع الكبرى حتى يتفطن اى انه هذه البغلة كان الاولى
حذف البغلة لان المندرج هو موضوع الصغرى الا ان يقال ان قوله البغلة بدل

من

من اسم الاشارة لا بيان للمجهول فى الصغرى من افراد الكلية اى من افراد موضوع
القضية الكلية ففى الكلام حذف مضاف او ليست البغلة من افراد نفس القضية
الكلية ليلزم الحكم على الفرد اى على هذا الفرد المعين . قال شرف الدين بن التلمسانى
هو المسمى بالفهرى بكسر الفا عبد علم الكلام وكان شافعى المذهب ولد بمصر واما
والده فكان مالكيا والتلمسانى بكسر اللام وسكون الميم نسبة لتلمسان بكسر اللام
وسكون الميم وكل مسكر حرام اى شربه حرام وقوله لم يندرج النبيذ فى الحرمة اي
لم يندرج شرب النبيذ فى الحرمة اي لم يتصف شربه بالحرمة بالحرمة الا من حيث
الخ فقد تسامح بن التلمسانى فى التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا فى نفس الحرمة
والحاصل ان المراد بالاندراج الاتصاف وفى الكلام كما علمت الا من حيث اي الا
من اجل انه فرد وقوله وقوله فلا بد من التفطن له اي لذلك الاندراج الا انه اي
كون النبيذ فرد من افراد المسكر وقوله موجود فى ضمن العلم بان هذا ترتيب منتج
اي موجود فى ضمن متعلق العلم اعنى المقدمتين والاندراج فالتفطن موجود ضمنا
فيكون بن سينا صرح بما يعلم ضمنا وح فلا اعتراض على من لم يصرح بذلك من الائمة
فقوله الا انه معلوم الخ ليس اعتراضا على بن سينا بل هو اعتذار عن من لم يصرح به
من الائمة ويحتمل ان الضمير فى قوله الا انه راجع للتفطن اى التفطن للاندراج
متضمن فى ضمن الخ اى اننا اذا علمنا ان قوله النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ترتيب
منتج تضمن علمنا بذلك التصديق بكون النبيذ فردا من افراد المسكر وكذا يقال
فى كل قياس وعلى هذا فلا تاويل فى قوله فى ضمن العلم عند ذلك اي الاندراج
والاولى عند لان المحل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال
ان قوله عن ذلك اى عن التفطن للاندراج وقوله على هذا الوجه اي على انه
ترتيب منتج اي ولما اذا ذكر الا على هذا الوجه اي بل لوحظ انهما قضيتان فقط
كان الذهن خاليا عن التفطن للاندراج قلت هذا كلام المص والقصد بهذا الكلام
تقوية الكلام الذي قبله اعنى كلام بن سينا فهو تقوية ثانية والمناسب اسقاط
قوله قلت لان المقول لصاحب الطوالع لا له خلافا لظاهر التعبير بقلت تامل كذا قال
الكاري والظاهر انه لا وجه لذلك والضمير فى عبارته لمولف الطوالع وهو البيضاوي
ولو قال وعبارة الطوالع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير لشرف
الدين بن التلمسانى وليس كذلك من ملاحظة الترتيب اي بان يلاحظ ان

الصغري مقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي الحاصلة من ايجاب الصغرى والكلية
الكبري ومن كون الحد الوسط محمولا في الصغري موضوعا في الكبري وعكسه مثلا
والا لما تفاوتت اه والا فلا انه لابد من ملاحظة من الترتيب والهيئة لما
تفاوتت الاشكال في جلا الانتاج وخفائه اي مع ان الشكل الاول اجلا ويليه
الثاني ثم الثالث ثم الرابع والمراتب تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان تفاوتها
في الواقع لا يتوقف علي ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع ليس فيها تعرض للاندراج
المذكور وح فلا يناسب الاتيان بما تقويه لكلام ابن سينا الان يقال ان ملاحظة
الترتيب والهيئة يستلزم ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الي ان هذا
صغري وهذه كبري فقط تفطن للاندراج لان شان الصغري ان ياتيها الحكم من
اندراج موضوعها في موضوع الكبري وح فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام للتقوية
لكن انت خبير بان المحقق للتفاوت في الجلا انما هو الهيئة المبينة فقط لا هي
مع الترتيب خلافا لظاهره لما علمت ان المراد بالترتيب جعل الصغري قبل الكبري وهذا
القدر موجود في كل الاشكال ثم ان قوله في جلا الانتاج ظاهره ان كل شكل فيه جلا
وليس كذلك بل الاول جلا فقط والرابع خفي فقط واما الثاني والثالث ففي كل منهما
جلا باعتبار وخفا باعتبار فالثاني فيه خفا بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث
والثالث فيه جلا باعتبار الرابع وخفا باعتبار الثاني اه اي كلام الطوالع
هذا كله اي ما ذكر من ان النظر يفيد العلم اي في المنظور فيه مطلقا او لا يفيد
في الالهيات فالنظر الصحيح فالاشارة راجعة الي ما تضمنه البحث السابق من
قوله وحقيقته النظر الخ اما الفاسد اي اما النظر الفاسد واعلم ان فساد
النظر اما بعدم تمامه واما لفساد نظمه واما لفساد مادته فالنظر الفاسد له انواع
ثلاثة وقد تعرض الشارح لحكمها فان كان بعدم تمامه اي فان كان فساده لعدم
تمامه بان لم تذكر بعض مقدماته كالكبري اما لموت او جنون او نسيان او ذهول
او تركها اختيارا بان قال العالم متغير فقط وترك الكبري اعني وكل متغير
حادث لواحد مما ذكر والغرض ان الصغري لم تذكر علة لشيء ولا كان النظر
مذكورا ضمنا كما لو قلت العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعترض على
الشارح بانه اذا لم يتم فلا يقال له نظر بل بعض نظر فالاولي ان يقصر الفساد
على الخلل الذي في هيئته او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم

فانه

فانه اراد ابتدا النظر فلما اتى ببعض مقدماته عرض له ما يمنعه من التمام
وكذلك لفساد نظمه اي وكذلك اذا كان فساده لفساد نظمه اي
هيئته وصورته فلا يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه ولكن هذا خلاف
الصواب اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته فيه الخلاف في هذه الحالة
بالاستلزام وعدمه فقد نقل السعد والعضد الخلاف فيه لكن المص تبع
في نقله الاتفاق فيه ما للقهري في شرحه على الارشاد كالاستدلال
بجزئيتين وذلك نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالنتيجة
وهي بعض الانسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبري وبعض الحيوان ناطق
كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان مركبا من جزئيتين لم يطرد صدق
نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل على عقمها وعدم استلزامه لشيء
او سالبتين نحو لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بناطق
فالنتيجة وهي لا شيء من الانسان بناطق كاذبة ولو قلت بدل الكبري ولا
شيء من الفرس بحجر كانت النتيجة وهي لا شيء من الانسان بحجر صادقة
فالقياس اذا كان مركبا من سالبتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم الاطراد
دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء وان كان لخلل اي وان فساد
الدليل لخلل في مادته بان كانت المقدمات كاذبتين او احداهما كاذبة وقوله
فقولان اي باستلزامه لشيء معين وعدم استلزامه لشيء معين اي انه
لا يستلزم الجهل اي الباطل اي لا يستلزم النتيجة الباطلة بل تارة ينتج
الباطل وتارة لا وذلك نحو كل انسان ماء وكل ماء ناطق فالنتيجة وهي كل
انسان ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت بدل الكبري وكل ماء
فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان في القياسين كاذبة ومثال ما اذا
كانت احداهما صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس فنتيجته كل انسان
فرس كاذبة ولو قلت كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق كانت النتيجة
صادقة وهو راي المنطقيين اي فنتيجته دائما كاذبة عندهم كذا
قال الشارح واعترض بان المناطقة لا يسعهم القول بذلك مع كون الواقع ان
القياس الفاسد لمادته تارة تكون نتيجته صادقة وتارة كاذبة وح فما
معنى قول الشارح او يستلزمه وهو راي المنطقيين وحاصل الجواب ان قوله

مشهورهما انه لايستلزم الجهل اي ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه اي في
بعض الاوقات اي وقد يستلزم الصدق في بعض اخر فالنزاع انما هو في الاستلزام
وعدمه فالمتكلمون يقولون انه لايستلزم شيئا لاضطراب نتيجته واضطرابها
دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء والمنطقيون يقولون باستلزامه شيئا
اخر تارة يكون صادقا وتارة يكون كاذبا وذلك لانهم عرفوا القياس الذي هو
المنطقي بانه ما تالف من مقدمتين متى سلمتا لزمهما قول اخر فزاد وامتى
سلمتا لادخال ما لو كانت المقدمتان فاسدتين او احداهما وقولهم لزمهما
قول اخر اي اعم من يكون صادقا او كاذبا   وما احتج به المتكلمون اي
على عدم استلزام الدليل الفاسد المادة للباطل ولا لغيره وحاصله انا
وجدنا فاسد المادة تارة يستلزم الجهل وتارة يستلزم الشك وتارة
لايستلزم شيئا اصلا فله ثلاثة احوال مختلفة وما اختلف حاله لايرتبط
بشيء معين وحينئذ فلا يصح القول بانه يستلزم الجهل   من الخلاف
الشبهة الخ بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد لمادته وذلك نحو
قول الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما هو كذلك فهو قديم ينتج العالم
قديم   ان الناظر فيها ابتداء اي قبل النظر في غيرها وقوله والناظر فيها
بعد العلم اي بحدوث العالم بالدليل وهو العالم بالدليل وهو العالم متغير
وكل متغير حادث   فلا نقوده الى شيء اي لما تقرر عنده من العلم بحدوث
من الدليل نظر فيه اولا   والناظر فيها عقب نظره في شبهة اخرى وذلك كان
ينظر في شبهة اولا وهي الاله موجود وكل موجود جسم ثم ينظر ثانيا في شبهة
في شبهة اخرى كالاله عالم على الذات وكل عالم معنى يحصل له ح الشك في ان
الاله هل هو جسم او معنى   لم يرتبط بشيء اي معين وح فما اختلفت مادته
لايستلزم الجهل   على النقيض اي دالة على المنافي لما دلت عليه الاخرى
فغير مسلم خبر عن ما في قوله وما احتج به وقرن الخبر بالفاء لعنبهه بالشرط
في العموم   ان لازمها الجهل اي في الاحوال الثلاثة اما استلزامها للجهل فيها
اذا نظر فيها ابتداء فظاهر ولذا تركه الش واما استلزامها للجهل اذا نظر فيها
بعد ان نظر في الدليل وحصل له العلم وكذلك استلزامها للجهل اذا نظر
فيها بعد ان نظر في شبهة اخرى لما كان خفيا اشار الش لبيانه بقوله وانما

انتفى

انتفى الخ   لا لعدم الربط اي لا لعدم حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط
حاصل فالعالم يعتقد ان الشبهة منتجة للجهل غاية الامر انه لايعتقد صدق
تلك النتيجة لحصول العلم عنده بضدها لان الامرين المتضادين لا يجتمعان في التصديق
بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما عطف على قوله للعلم بضدها وفي بعض النسخ
لا العلم بالربط بينهما عطف على فاعل انتفى اي انما انتفى عنه اعتقاد صدق النتيجة
لما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما اي بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان
ويعلم انها نتيجة ولكن لم يعتقد صدقها للعلم بضدها   وكذلك الناظر
فيها الخ اي ومثل الناظر فيها بعد العلم في كون المنتفى عنه انما هو اعتقاد صدق النتيجة
في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر في شبهة اخرى فالمنتفى عنه
اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها لما تقدم له من النظر في الشبهة الاولى لا العلم
بالربط بينهما   وحاصله ان كلا من الشبهتين منتجة للجهل ومستلزمة له
والناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته والمنفي عنه
اعتقاد الصدق بسبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين   وليس شكه
من مجرد الشبهة اي لان الشبهة لا تنتج الشك وانما تنتج الجهل فكل شبهة انما تنتج
الجهل فقوله وليس الخ تعليل لما قبله   بل من تعارض الشبهتين ثم اضرب
عن ذلك بما حصله اي فهو جازم بالربط وغاية ما هناك انه يعتقد عدم
صدق احداهما فكل شبهة انما انتجت الجهل وعدم جزمه باحد الجهلين لتعارضهما
فقط ولا تنتج الشك   وهو في الحقيقة الخ هذا اضراب ابطالي لما مر وذلك
لان ما مر يفيد ان الناظر في شبهة بعد اخرى عنده شك الا ان ذلك الشك
انما هو من تعارض ما انتجه الشبهتين ثم اضرب عن ذلك بما حصله انه ليس في الحقيقة
عند ذلك الناظر في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تعاقب رايين
اي معتقدين فقول الش وهو في الحقيقة اي بل ذلك الشك في الحقيقة
تعاقب الخ ثم ان في كلامه استخداما حيث رجع الضمير في قوله وهو في الحقيقة
الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر الحاصل عنده وح فالمعنى بل
ذلك الامر الحاصل عند ذلك الناظر تعاقب رايين اي معتقدين لا انه شك
تامل   تعاقب رايين اي حدوث راي بعد راي اخر وليس شك عنده
لان الذي حصل له اولا راي جزم به ثم حصل له راي اخر جزم به بعد ان كان جازما

بالاول وكلا الامرين باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل كما مر هذا محصل كلامه
وقد يقال عليه انا لانسلم ان الناظر فى شبهة بعد نظره فى اخرى الحاصل
عنده دايما تعاقب رايين بل الحاصل عنده تارة يكون تعاقب رايين وذلك اذا
ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون شكا وذلك اذا طرا الثاني على الاول
فى وقت واحد فيجتمع مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد فى مقتضى الاول
مع مقتضى الثاني وح فيكون الحاصل عنده شكا تامل وما احتجوا به ايض
اي وما احتج به المتكلمون ايض على ان فاسد المادة لا يستلزم الجهل من ان
الشبهة التي هي القياس الفاسد لمادته اولصورته لكن مرادنا هنا الفاسد
لمادته لو كان لها ارتباط بعقد معين اى باعتقاد معين اي بمعتقد معين
وهو الباطل وسماه عقدا لانه يعتقد والتالي باطل اى فالمقدم وهو
ان لها ارتباطا بعقد معين باطل لان حقيقته الخ هذا دليل للاستثنائية
ولبيت بدليل اي لكون المقدمات كاذبة فلا يلزم خبر عن ما في
قوله وما احتجوا به وقرن الخبر بالفا لشبهه بالشرط فى العموم على ما مر وعبر
هنا بقى اللزوم لجريان الخصم على اللزوم فى الاستدلال وعبر فى ما سبق
بغير مسلم لعدم جريان الخصم على اللزوم فكل واحد من التعبيرين مناسب
لمقامه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انا لانسلم الملازمة الدالة عليها الشرطية لم لا يجوز
ان تكون الشبهة مرتبطة بعقد معين ولم تكن دليلا اذ الامران المختلفان قد يشتركان
فى امر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينان فالانسان والفرس يشتركان فى
الحيوانية وفي نفي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متباينان وكذلك نقول هنا الدليل
والشبهة متباينان ولا ينافى ذلك اشتراكهما فى الارتباط بعقد معين فارتباطهما
بعقد معين لا يوجب اتحادهما وح فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين
ان تكون دليلا فقوله لجواز اشتراك المختلفان فى بعض اللوازم اي الثبوتيه والسلبيه
اى وحيث جاز اشتراك المختلفات فى بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد
معين ان تكون دليلا لجواز اختلافهما لكون الدليل مقدماته صادقة والشبهة
مقدماتها كاذبة فان الدليل الخ علة لمحذوف اى والشبهة والدليل مختلفات
لان الدليل الخ وان اشتركا فى صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا
فى الدلالة على عقد معين ليناسب ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل متعلق

بقوله

بقوله يفارق وقوله ضرورته الخ الاولى ان يقول بان مقدمات الدليل صادقة
ومقدمات الشبهة كاذبة ليناسب ما سبق والشبهة ليست كذلك
اى وح فلا يلزم من ارتباطها بعقد معين ان تكون دليلا فتامل واعلم ان للنظر
فى الشيء الخ اعلم ان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم
وان قول الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكلما كان كذلك فهو قديم منتج
لقدم العالم تعالى الذهن اذا وفقه الله تعالى نظر اي حركة نفسه فى تحصيل
مقدمتى الدليل الموصل لحدوث العالم وان لم يوفقه نظر فى الشبهة الموصلة
لقدمه وادراك حدوث العالم الذي انتجه الدليل يسمى علما لانه اعتقاد مطابق
للواقع ناشئ عن دليل وادراك قدم العالم الذي انتجته الشبهة يسمى جهلا مركبا
لانه ادراك للشيء على خلاف ما هو عليه فى الواقع اذا علمت هذا فقول الشيخ
واعلم ان النظر فى الشيء مصدوق الشيء حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه
الذي تعلق الجهل به اي الاعتقاد غير المطابق وقضية كلام الشيخ ان النظر
تعلق بقدم العالم او بحدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك
لانه حركة النفس فى مقدمات كل والنظر هو حركة النفس فى المعقولات اعنى
المقدمات او ترتيب امور معلومة الخ اللهم الا ان يجعل فى قوله ان للنظر
فى الشيء سببية وح فالمعنى لتعلم ان للنظر الحاصل بسبب الحاصل الشيء او
من اجله اهتداء الخ والكلام على حذف مضاف اى ان النظر فى شان الشيء
وقوله كل ما يوجب لحضار المنظر فيه هو نفس الدليل لا ان النظر تعلق به
والمنظور بسببه هو المطلوب لحدوث العالم وقوله بعد ذلك كالعلم به اي
كالعلم بالمنظور لاجله وسببه او كالعلم بالمنظور من شانه فالعلم بالحدوث يضاد
النظر فى الدليل الموصل له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص به
وهذا بالنسبة للدليل القايل العالم متغير الخ وقوله والجهل به اى والجهل
بالمنظور فى شانه اعنى لاعتقاد الناظر فيها القدم هو ايضا يضاد النظر فى الشبهة
الموصلة له لانها دليل بحسب اعتقاد الناظر فيها واعتقاد نتيجتها علم
بحسب اعتقاده وان كان فى الواقع جهلا وقول الشيخ وكالجهل به هذا
بالنسبة للشبهة القايلة العالم معلول بعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر
من العلم بالحدوث واعتقاد القدم منافيا للمنظور لان النظر لاجل تحصيله

فينبغي انعدامه حين النظر والا كان النظر حاليا لتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم واذا كان
العلم يضاده وينافيه فلا يجامعه بل انما يحصل عقبه والنظر في الدليل
بحسب الاعتقاد بان كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع وان
كان علما بحسب اعتقاد الناظر فيها في تلك الشبهة كل ما يوجب احضار الخ هذا
ضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للمطابق وكل ينافيها لانها للافراد
واعترض قوله كلما يوجب الخ بانه يقتضي ان كل واحد من هذه الاضداد موثر
في احضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا موثر في شيء من الاشيا
غير الله وح فلا يصح التعبير بيوجب واجيب بان المراد بالايجاب الاستلزام
اي كل امر يستلزم احضار المنظور فيه بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور
لاجله وبسببه كما علمت كالعلم به مثال لقوله كلما يوجب الخ فعلم كون
العالم يوجب احضار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال واعترض بان
الشخص العالم بالحدوث حال اكله او تكلمه شيء عنده علم بالحدوث اي
صفة وجودية قائمة به ومع ذلك لم يخطر بباله الحدوث وح فقوله
الش يوجب اي يستلزم احضار المنظور فيه بالبال اي عدم انفكاك خطوره
بالبال لا يسلم بل هو منفك واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم
جواز احضار الخ وقوله الا في العادة ما لا يخطر اي ما لا يجوز ان يخطر ما معه
المنظور فيه بالبال والمراد بالبال القلب يعني النفس اعني المركب اي واما
البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى اطلق انصرف في عرف
المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه وح فاطلاقه على
البسيط الذي هو عدم تصور الشيء اصلا مجاز فالمناسب اسقاط هذه العناية
لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز الا لقرينة
ولا قرينة هنا وقد يجاب بانه اتى بتلك العناية بنا على القول بان لفظ الجهل
مشترك بين البسيط والمركب لكان تحصيل الحاصل ظاهره كان
النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح ان تحصيل الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في
الكلام حذف مضاف والتقدير لكان ذا تحصيل للحاصل اي انه لو نظر معهما
لكان النظر فيه طلب لتحصيل الحاصل اي لكان الشخص طالبا لتحصيل الحاصل

بهذا

بهذا النظر وتحصيل الحاصل محال وطلبه عبث لا يليق بعاقل وح فقد ثبت
ان العلم بالشيء مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له لا يمكن اجتماعه
معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر
عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم بالشيء ينظر فيه مع كونه عالما به فالواو الخ جواب
مثلا هذا يجب البعد عنه لانه نمام وكل نمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل
زان يجب البعد عنه ولانه سارق وكل سارق يجب البعد عنه فنحن نعلم من الدليل
الاول انه يجب البعد عنه فمقتضاه منع النظر في الدليل الثاني والثالث لما
فيه من طلب تحصيل الحاصل مع انه صحيح واذا كان العالم بالشيء ينظر فيه مع كونه عالما
به فاين التضاد وحاصل الجواب ما اشار له بقوله فالواو الخ فقول الش ونظر العالم
اي ولو بحسب الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل اخر اي كنظر العالم بوجوب
البعد عن هذا في الدليل الثاني والثالث ونظر العالم في دليل اخر انما هو
لاختبار دلالته اي دلالة الدليل الاخر اي هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها
اولا لكن اعترض هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب من الدليل الثاني انما
هو الاختبار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون مثبوتا في المقدمتين التي
تركب منها الدليل وبالضرورة ان الاختبار الذي هو فعل الفاعل لا يكون مثبوتا
فيهما فالاولى في الجواب ان يقال ان الناظر حتى ينظر في الدليل الثاني يغيب العلم
الحاصل عن الدليل الاول عن ذهنه لاشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثاني
والمراد بغيبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان الناظر
في دليل الوحدانية بعد معرفتها يكون غير معتقد حين النظر ولاجل هذا الاعتراض
ساق الش الجواب الذي ذكره على التبري كذا اعترض بعض ارباب الحواشي
واجاب بما سمعت لكن قد يقال عليه ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل
الاستدلال على حدوث العالم فحيث كان المطلوب لا بد وان يكون مثبوتا
في مقدمتي الدليل يلزم ان يكون الاستدلال الذي هو اقامة الدليل مثبوتا فيهما
وهو باطل فتامل لا للاستدلال به اي لاجل تحصيل العلم ولو قال
لاختبار دلالته لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد الش بقوله لا للاستدلال
به ان الحصر اضافي فلا ينافي انه يوتى بالنظر للعالم لغرض اخر غير اختبار
دلالته عائد ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة

او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل
واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل
اليقين لبعض من دليل ولبعض اخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع وكالشك
فيه عطف على قوله كالعلم به والبا فيه فى قوله للسببية اي وكالشك فى المنظور
بسببه ومن اجله وهو حدوث العالم وقوله والظن اي للمنظور بسببه كحدوث
العالم وقوله والوهم اي للمنظور بسببه كالحدوث المذكور وتوضيح كون هذه
مضادة للنظر ان الناظر اذا نظر فى دليل حدوث العالم اي حرك نفسه فى تحصيل
مقدمات الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث ولا يصدق به الا بعد
تمام النظر فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف الثانى المقابل للحدوث ولا خفا
ان الظان والشاك والواهم كل منهم يخطر بباله الطرفان فيكون خطور الطرف الاخر
من لوازم الشاك والظن والوهم فيكون لازم النظر منافيا للازم كل من الشك والظن
والوهم وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات وهو النظر وكل من الشك والظن
والوهم فقوله لانه اي الناظر وهذا بيان لوجه التضاد بين النظر وبين ما ذكر
وقوله اذا نظر فى طرف اى بسبب طرف كالحدوث وقوله لم يخطر بباله اى ببال الناظر
وقوله الطرف الاخر اى الذي هو القدم اى وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين
بالبال فهذه الثلاثة لوازمها منافية للازم النظر وتنافى اللوازم يوجب تنافى
الملزومات هذا تمام البيان فكان عليه التعرض له بقى شى اخر وهو ان تحصيل العلم
والجهل والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ كيف يكون كل منهما
مضاد النظر خاصة مع ان الحكم العلم كما يضاد النظر يضاد جميع ما ذكر معه من
جهل وشك وظن ووهم وكذلك يضاد الموت ونحوه من الافات العامة ومثل
ذلك يقال فى الظن فانه كما يضاد النظر يضاد الموت جميع ما ذكر معه وكذا ساير
الاضداد الخاصة يرد فيها هذا واجيب بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد
الارادة والادراك فلا تكون قاصد الشى سببا او نايما او ناسيا له او ذاهلا
عنه بخلاف الاضداد الخاصة فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلما زادت
الافات العامة عن النظر بالارادة والادراك سميت عامة وسميت الاخرى
خاصة ففي الكلام شبه القصر الاضافى اى ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة
عليه لا تتجاوزه الى الارادة والادراك وهذا لا ينافى ان كل واحد منها مضاد

لماذكر

لماذكر معه من الاضداد وهل عدم الخطور اي فى بال الناظر وقوله الموجب بالرفع
صفة للعدم وقوله الموجب للتنافى اى بين النظر وبين كل من الشك والظن والوهم
لما سبق من ان عدم خطور الطرف الثانى بالبال مناف للازم الشك والظن والوهم
وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات وقوله او عادى اى وهو المعتمد فيمكن ان
يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر الطرفان ولذا قال الامام ان كون الناظر فى امر ويخطر
بباله نقيض مطلوبه فليس بممتنع عقلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره فى
احد امرين اضرب عن الاخر وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا حين
النظر لان الناظر فى امر ثبوتا او نفيا فى الاغلب يكون شاكا الى ان يتم دليله ويصح فلا
يكون شى من الشك والظن والوهم منافيا للنظر على ذلك القول والاضداد
العامة اي المنافية للنظر وللادراك سواء كان نظريا او كان من الحواس وللارادة
ما لا يخطر معها المنظور فيه اي المنظور بسببه ومن اجله وما فى معناها
اي كالذهول والغفلة وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال
اي خال عن التفصيل وجملة اضداده اى من الجهل المركب والظن والشك
والوهم فان قلت ان من جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر يجامعه البتة واجيب
بالتخصيص بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالضد فى المقام الاصطلاحي وهو الامر
الوجودي كما يوخذ من تعريف الضدين والجهل البسيط امر عدمي فليس ضد العلم
اصطلاحا فان قلت ان من جملة اضداده النظر فيكون النظر مضادا للنظر وانه مضاد
الشى لنفسه وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر او يقال
ان النظر ينافى نظرا اخر غيره لا نفسه والتخصيص هنا اقرب منه فيما سبق تامل
قوله تنبيه هو اصطلاحا عنوان بحث لاحق يفهم من البحث السابق بحيث لو لم
يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما فى اللغة فهو الايقاظ والمراد به هنا
المعنى اللغوي وهو خبر محذوف اي هذه الالفاظ الذهنية تنبيه اي ايقاظ
اي توقظه ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحي لانه لم يعلم كون القول
الاول لجماعة منهم الاشعري من البحث السابق على انه لم يعلم مما سبق ان فى المسئلة
خلافا اول واجب اى اول فرد من افراد الواجب وذهب الاستاذ هو ابو
اسحاق الاسفراينى وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق فى هذا الفن ونسبة ان
هنا القول للشيخين المذكورين تبعا للغزي لا يعكر على نسبة هذا القول للامام

الحرمين وابن فورك كما في جمع الجوامع الاصولي لابن السبكي لان ابن فورك قايل بهذا
القول كما قال به الشيخان المذكوران وامام الحرمين هو الامام عبد الملك بن محمود
الجويني عراقي وانما لقب بامام الحرمين لكونه كان مجاورا بهما وسمعت الاشياخ ان من عرف
اسمه واسم ابيه مات مسلما   القصد الى النظر اي ارادة النظر كما اشار له بقوله
اي توجيه الخ لان توجيه القلب هو الارادة   بقطع العلايق الباء للملابسة اي
توجيهها ملابسا لقطع اي ترك الامور المنافية له   ومنها الكبر الخ اي وكذا منها الاشتغال
بالامور الدنيوية وانما كان الكبر وما ذكر معه من الحسد والبغضة مانعا من القصد
المذكور لان النظر في الغالب لا يكون الا لمعلم وهو العالم والعالم لا يخلو عن حاسد ومبغض
له ومتكبر عليه والكبر مانع من الاخذ عن العالم وكذا يقال فيما بعده ويفهم من قوله
بقطع العلايق ان المراد بالقصد الواجب علي القول به القصد النافع فاندفع ما يقال
ان الواجب على هذا القول القصد ~~الواجب علي القول به القصد النافع~~ للنظر وهو
مطلق ارادته وهي تجامع الشواغل   الذهن الخ وصف كاشف اذ لا يقال عالم الا
لمن كان كذلك اما من كان يعرف العلم ومنهمك علي امور الدنيا فلا يقال له عالم   ونطهر
الخ الواو بمنزلة لام التعليل اي وانما قيد توجيه الفكر بملابسة قطع العلايق
المذكورة المنافية للنظر اي لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية الله للعبد
اي اس هداية الله للعبد واصلها واما اقام الصلاة وايتاء الزكاة فليس اس الهداية
بل هما مترتبان علي التطهير المذكور هذا وقد ذكر بعضهم ان من وجد فيه امور ثلاثة
حصل له الاجتماع بالخضر وهي تطهير القلب من الاخلاق الذميمة والعمل بالسنة
وعدم ادخار شي من الدنيا.   وقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني بتحقيق اللام
وهو اكابر المالكية كالاشعري بخلاف ابي اسحاق الاسفراييني وامام الحرمين
فقد كانا شافعيين   اول جزء من النظر اعلم ان النظر هو القياس المركب من
المقدمتين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري سبحانه وتعالى العالم
حادث وكل حادث لا بد له من محدث فمجموع المقدمتين هو النظر وح فالمراد بجزئه
الاول المقدمة الاولي منه فعلى هذا القول اول واجب علي الشخص تحصيل تلك
المقدمة الاولي وقد يقال ان النظر قد امرنا به وهو متوقف علي مجموع المقدمتين
فيكون الواجب جملة النظر لا اوله فقط اذ الكبري كالصغري في توقف النظر علي
كل وح فلا يظهر ذلك القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم

يوم

يوم من رمضان فان اول جزء منه كالضحى لا ينفرد بالوجوب وعلي كلامه يلزم م
انفراده بالوجوب وهو باطل   المعرفة المراد بها هنا الجزم بعقايد الايمان المطابق
للواقع عن دليل   ويعزى للشيخ ايض اي وينسب هذا القول للشيخ الاشعري ايض
اي كما ينسب له القول الاول اعني ان اول واجب النظر وقضية هذا التعبير انه لم يشتهر
نسبة القول الاول وهو مناف لمقتضى ما سبق من القطع بنسبته له وايض قوله ويعزى
للشيخ الاشعري يفيد بان القول بان اول واجب المعرفة قوي حيث نسبه للاشعري
وهو مناف لمقتضى قوله وقيل ان اول واجب الخ فان التعبير عنه بقيل يقتضي انه ضعيف اي
سيشعر بذلك فتامل هذا   ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها فعل اختياري
لانه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل وح فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان
المراد انها واجبة باعتبار الاسباب الموصلة لها لانا نقول لو اردنا ذلك كان هذا القول
راجعا لما قبله فتدبر   وهو اي هذا القول القايل ان اول واجب على المكلف المعرفة
غير مخالف لما قبله من الاقوال في الحقيقة اي من جميع الاقوال وح فالخلف لفظي بين
جميع الاقوال وحاصل الجمع بينها ان من قال اول واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال
القصد فقد اراد الوسيلة البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر فقد اراد الوسيلة
المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة والضمير راجع لمفهوم من الكلام وقوله نظرا الى
ان المراد اول ما يجب امتثالا واداء من عطف المرادف وهو نصب على التمييز المحول عن
الفاعل اي ما يجب امتثاله واداؤه اي فعله ولو وسيلة اي نظرا الى اول ما يجب فعله ولو
وسيلة وهي قريبة وبعيدة ومتوسطة وعلي هذا ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول
لمن قال اول واجب النظر اي القياس بمعنى تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن قال القصد
فقد اراد وسيلة بعيدة ومن اراد اول جزء من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ان
قول الشيخ ما يجب امتثالا يقتضي ان الامتثال اعني الفعل يتصف بالوجوب لان ذات
الاشيا الممتثل فعلها وهو مناف لقوله قبل ذلك اي اول ما يجب اي اول الاشيا
الواجبة فانه يفيد ان المتصف بالوجوب الاشيا الممتثلة اي التي تعلق الفعل
بها على جهة الامتثال وايض المعول عليه عندهم ان المكلف به المعنى الحاصل
بالمصدر لا المعنى المصدري والادا والامتثال معنى مصدري لا حاصل به وغاية
ما يقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري بالوجوب تسمح والامر في
الحقيقة المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاشيا فكلامه لولا المعتمدان

المصنف بالوجوب المعنى الحاصل ان على التحقيق وكلامه ثانيا ان على التسمح اذ كثيرا
ما يوصفون المعنى المصدري بالوجوب على جهة التسمح فلاننا في حينئذ في كلامه
فتامل وانما احترت الخ جواب عما يقال لما اخترت القول المذكور مع انه قد ظهر من
كلامك ان لكل قول وجها وقوله لتكرير الحث الخ اي ولا شك ان تكرير الحث على الشيء
يوجب الاعتنا به واختياره على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة
الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس الذي هو المطلوب فقوله تعالى اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض الخ اي اولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان النظر الذي
وقع الحث عليه في القران غير المطلوب فلا يتم ما قاله الش من تعليل الاختيار اللهم
الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى القياس بالفعل او بالقوة ومن حرك نفسه في
العقليات يوجد عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على
النظر وقع في القران في ازيد في سبعماية موضع كذا في الكاري كانه مقصد قد يقال
ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى اختيار ذلك القول القايل انها اول واجب
بخلاف ما قبله العقلية راجعة الى ما قبل النظر بحسب تمامه من الوسايل الصادق ذلك
باول جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذ من قاعدة الخ اي وانما اخذ وجوبه
من قاعدة الخ واما المقصد وهو المعرفة فقد اخذ وجوبها بالنص من قاعدة اي
الامر اضافة قاعدة لما بعده للبيان وقوله ان الامر بكسر الهمزة ان جعلت ان من جملة
القاعدة وبفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشيء الخ ان الامر
بالشيء المراد بالشيء المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر بالوسايل
التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاولى ان يقول بما
يتوقف هو لان الصلاة لصلة او لصفة جرت على غير من هي له وقوله من فعل
المكلف خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه المامور به ولكن ليس مقدورا للمكلف
فليس واجبا بوجوب الامر المطلوب قصدا بل ولا بوجوب غيره وفي تلك القاعدة
نزاع حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك الواجب
اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره
اي ان المقصود تعلق به امر وكذا الوسيلة المقدورة للمكلف تعلق بتحصيلها
امر اخر قولان في المسيلة واشار الش بقوله وفي القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم
من ان تلك القاعدة متفق عليها والا فالوجوب حاصل على كل حال سواء قلنا بهذا

القول

7

القول او بهذا القول تامل ثم هذا النظر الخ ثم في كلامه للترتيب الذكري
خلافا للاسماعيلية هي فرقة ضالة قالت النظر لا يكفي في المعرفة الا اذا كان
من معلم هذا ظاهر الش وليس كذلك بل الذي قالوه ان النظر لا يكفي الا بواسطة
التعريف من الامام المعصوم للامن من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد من وجود
معصوم وحينئذ فنفتش عليه حتى نجده ونطلب منه ان يعلمنا النظر فالش لم يتعرض
لبيان ما قالوه لان ظاهره انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفته من مطلق معلم
مع انهم يقولون لا بد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم اعم من الانبيا لانهم
لا يخصون العصمة بالانبيا والملايكة تامل في غاية الفساد لان العلم يحتاج
اليه في الارشاد للمقدمات وفي بيان كيفية النظر وقد ذكروا ان نظر البصيرة
كنظر البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تبيين الاشيا الى ضوء الشمس او المصباح مثلا
كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التعليم فالمعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين الحقايق
بدونه لكن اذا صادف خرقا بهداية من الله على غيره معلم كفى عند الجمهور الشك
اي التردد في كون العالم له صانع او لا وقد قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك
ايض وشبهته في ذلك ان الشك موقع في الحيرة الحاملة على النظر الموصل للمعرفة
اما على اصلنا اي بيان فساده على مقتضى اصلنا اي قاعدتنا من ان الحسن
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فكيف يطلب اي فلا يصح طلب حصوله
لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا فالاستفهام في الاية وفي قوله
فكيف يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي كما علمت والثاني علة لما قبله
واما على اصلهم اي واما بيان فساده على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح وهو
قبيح عندهم لعينه اي لذاته وحيث كان قبيحا لذاته فيكون قبحه عقليا وحيث كان
قبحه عقليا فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقول الش فلا يكون
مامورا به الاحسن ان يسلك طريق الترقي فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان
يكون واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقوله اول واجب الشك الشك الذي يكون
وسيلة الى المقصود لان الشك مقصود لذاته واما الشك الذي هو الكفر لان
العاقل اذا شك تعجل بالنظر ولا يرضى بالبقا على الشك والحاصل انه يمكن ان يكون
مرادهم ان الشك الذي هو كفر وقبيح ما كان مقصودا لذاته واما الشك المقصود
لانه يوصل لزواله وللمعرفة فليس كفرا ولا قبيحا عندهم لذاته ومذهبهم ان المعرفة

لا يحصل بعد الشك   وقيل اول واجب الاقرار الخ هذا القول لبعض المحدثين وقوله
عن عقد مطابق اى عن اعتقاد مطابق هذا اذا كان ذلك الاعتقاد المطابق علما
بل وان لم يكن علما بل كان تقليدا فما بعد المبالغة هو التقليد   وسياتي ابطاله اي ابطال
هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها وذلك لان المص فيما ياتي مشى
علي ان المقلد كافر فعلى هذا يكون القول السادس باطلا باعتبار ما بعد المبالغة
وهو قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة وجوب الفروع وح فالمقلد عاص
لا كافر فلا يكون هذا القول السادس باطلا   وهي اقرب ما قيل فيه اي وهذه
الاقوال الستة اقرب الاقوال التى قيلت فى اول واجب على المكلف وحاصل ما قيل
فيه اثنى عشر قولا الستة التى قد علمتها والسابع ان اول واجب الايمان اي
الاذعان والتصديق بمعنى قول النفس امنت وصدقت فهو مغاير للقول بان اول
واجب المعرفة لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها اذعان الثامن
ان اول واجب الاسلام اي الانقياد للاعمال التاسع ان اول واجب اعتقاد وجوب
النظر العاشر ان اول واجب التقليد الحادي عشر ما هو من وظيفته الوقت اي
انه اذا كلف عند الزوال مثلا فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل ذلك فى الوقت
من صلاة وما تتوقف عليه الثانى عشر ان اول واجب التخيير بين التقليد والمعرفة
هذا وظاهر الشارح ان القول بوجوب الشك والاقوي من القول بان اول واجب
التخيير بين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك   بيان لما رفعت عليه
ما ظهر انه مبين بالبراهين الناطقة فقط مع انه مبين بالبراهين القاطعة
وما عطف عليها بيان الخ الا ان يقال اقتصر على البراهين اشارة الي ان عطف
الادلة علي البراهين عطف مرادف باعتبار المراد تامل   جمع برهان ماخوذ
من ابره اذا غلب يقال ابره الناس اذا غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه ويتنوع
البرهان الي لمي والي اني واللمي ما كان الحد الوسط منه علة لنسبة الاكبر للاصغر
فى الذهن والخارج والانى ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر
فى الذهن فقط والامي نسبة الي لم لانه بيان بها عن علة الشيء والانى نسبة
لا نسبة الحكم وبنويه اخذا من قولهم ان الامر كذا   لا المحجة علة التخصيص
المحجة بالعقلية اي وانما خصصت المحجة بالعقلية لان المحجة بحسب مادتها
مادة الشيء ما به الحي بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشبة بالنسبة للسرير فانه

يقال

يقال انه سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال له سرير بالفعل الا بعد حصوله فى الخارج
كما ان الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قبل التركيب لان بها القياس بالقوة لا بالفعل وقوله
تنقسم اولا باعتبار المادة اي كما انها تنقسم ثانيا باعتبار صورها الي ثلاثة اقسام
قياس منطقي واستقرائي وتمثيلي والمنطقي هو ما كان مركبا على طريقة شكل من الاشكال الاربع
المعلومة فى المنطق او من شرطيه واستثنائية والقياس المستقرائي عبارة عن جملة
قضايا جزئية يثبت بها حكم كلي كهذا الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وهذا
الحيوان كذلك وهكذا ونتيجة هذا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فهو ليس
مركبا من صغرى وكبرى واما قياس التمثيل فهو القياس الاصولي وهو الحاق فرع باصل
لمشاركته له فى العلة نحو النبيذ كالخمر فى الاسكار والارز كالقمح فى الاقتيات والادخار
ونتيجة الاول النبيذ حرام ونتيجة الثاني الارز ربوي وقوله والاولي الخ هذا التقسيم
له ثانوي   ما تركب من مقدمات الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق باثنين كما هو
المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات
او اربع فذلك قياس واحد بحسب الظاهر واما فى الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى
الثانى ثالث المقدمات مع حذف نتيجة الاول التى هي صغرى الثانى وقوله كلها يقينية
اما لو كان بعضها يقيني وبعضها ظني فلا يقال له برهان كما لو قلت هذا يطوف بالسلاح
فى الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو سارق فالثانية ظنية والاولي ضرورية
لثبوتها بالمشاهدة واليقينية نسبة الي اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع فقوله ما تركب من مقدمات كلها يقينية اي مفيدة لليقين اي الاعتقاد
الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين ناشئا عن ضرورة ابتداء وما لا حتى تشمل العبارة
القضايا النظرية التى تنتهي الي الضرورة فلا تقتصر القضايا على خصوص الضروريات
ابتداء والا لاعترض على التعريف بالقياس المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة
فانه يقال له برهان وذلك كقولنا فى الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى
العالم حادث وكل حادث فله صانع ينتج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست
واحدة من مقدمتيه ضرورية والمراد بالضرورية ابتداء بل بحسب المال فقط وقوله
واليقينيات ستة اي وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف على نظر واستدلال
وان توقف على حدس او تجربة فان قلت ان من تلك الضروريات المشاهدات وهي

قضايا تتوقف عليها س مصحوب معها كما سياتي يقول الش وقضايا قياساتها معها
وحينئذ فهي متوقفة على النظر الذي هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها
ليس لسند لا لا وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات قد ينبه عليها ازالة
لما في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها اوليات بضم الهمزة وسكون الواو جمع اولي
وهو صفة لموصوف محذوف اي مقدمات اوليات وضبطها بعض الاشياخ بفتح الهمزة
وتشديد الواو ونسبة لاول ويدل لهذا قول الش لانها يدرك باول توجه العقل
لانها تدرك باول توجه العقل هذا تعليل لمحذوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ
والمراد بالادراك هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل يصدق
بنسبتها عند اول توجه اي انك متى تصورت الموضوع والمحمول حكم العقل بثبوت المحمول
للموضوع ولا يتوقف في الحكم على شيء غير ذلك لا على تجربة ولا على حدس ولا على ملاحظة
قياس مصاحب لتصور الطرفين بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم على النفس
بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات اليه وهي ما يجزم به العقل
بمجرد تصور طرفيها ~~اعنى المحمول والموضوع~~ اي وهي قضايا يجزم العقل بها اي بنسبتها
بمجرد تصور طرفيها اعنى المحمول والموضوع لكن قد يقال ان الجزم بنسبتها عند تصور
طرفيها وبنسبتها فلعل في كلامه حذف الواو مع ما عطفت فتامل ثم ان اسناد
الجزم للعقل في قوله وهي ما يجزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة انما هو
النفس لكن بواسطته فهو آلة في الجزم وح فهو من اسناد الشي الى سببه
وذكر الضمير في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها لانث الضمير لانها واقعة على
قضايا كقولنا الواحد الخ هذا مثال للقضايا الاولية واذا تصور الواحد
وتصور نصفيه الاثنين اي المضاف والمضاف اليه جزم العقل بالحكم على ثبوت
نصفيه الاثنين للواحد ويقال نظير هذا في المثال بعده وح فيقال في تركيب
البرهان من هذه المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف الاثنين ينتج
ان هذا نصف الاثنين قوله والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من هذه المقدمة
وغيرها ان يقال فيه هذا كل وكل كل اعظم من جزئه ينتج هذا اعظم من جزئه فهو
مركب من مقدمات اولية مزدوجة واعترض بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد
يعرض له ما يصيره اعظم من الكل كما لو حصل لليد انتفاخ حتى صارت اعظم من باقي
البدن ورد هذا بانه غفلة عن تفسير الجزء ان الجزء ما تركب منه ومن غيره الكل فلو

بلغ

بلغ ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركبه منه ومن غيره ولا شك ان الشي مع غيره
اعظم من نفسه مجردا عن الغير تامل ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات تكون
الجزم العقل بنسبتها على احساس اي ظاهري اما لو توقف جزم العقل بنسبتها على
احساس باطني كقولهم ان لنا جوعا او حزنا فتسمى مشاهدات ووجدانيات ولا تسمى
محسوسات فعلم ان المشاهدات اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف التصديق
بنسبتها على ادراك حاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات فهي ما توقف
التصديق اي جزم العقل بنسبتها على احساس ظاهري او باطني وحينئذ فعلى اطلاق
قوله وتسمى ايضا حسيات شي واعلم ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير لان الاحساس
الباطني يتفاوت فيه الناس وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل
بنسبتها بواسطة حس اي لحاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة هذا
مثال للمقدمات المشاهدات ومثال البرهان المركب منها ان يقال هذه شمس
وكل شمس مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج ان هذه محرقة
فالحكم على النار بالاحراق وعلى الشمس بالاشراق يتوقف بعد تصور الطرفين على
ادراك ذلك بحاستي اللمس وحاسة البصر قوله وقضايا قياساتها معها
اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي اعني المركب من مقدمات متى سلمت
لزمها قول اخر وهي ما يجزم بها العقل اي قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله بواسطة
وسط في العبارة حذف المضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس ذي وسط وقوله
يتصور معها اي ملحوظ معها والاولى ان يقول يصدق به معها وذلك لان
الادراك المتعلق بالقياس الذي ملحوظ معها تصديقي لا تصوري الا ان
يقال انه اراد بالتصور التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه كقولنا الاربعة
زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية للاربعة متوقف بعد تصور
الطرفين على قياس حاضر في الذهن ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فانها اي فانتجه اي ان الحكم بالزوجية
حاضر في الذهن بسبب وسط اي واسطة حاضرة في الذهن وقوله وهو الانقسام
بمتساويين الاولى ان يقول وهو انها منقسمة بمتساويين وكلما هو كذلك
فهو زوج وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة تجربة اي تكرار النسبة اي لمتعلقها والاولى ان يقال ما يجزم العقل بسببها

بواسطة ثبوت ذلك المحكوم به مرارا كثيرة وقوله مرارا كثيرة اشار بذلك الى ان
التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا بحيث يحصل الجزم بان حصول المحكوم به بسبب
المحكوم عليه لا ان حصوله امر اتفاقي واشار الش بقوله بحيث الخ الى انه لا حد
للكثيرة والمدار فيها على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان السقمونيا مسهلة او بان
اكل الضان مثلا للفهم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عنده بان
يستعمل اكل الضان مرارا وكذلك السقمونيا ويحصل التذكية والتسهيل بحيث يجزم
ان تذكية فهمه انما حصلت بسبب اكله الضان وان تسهيل الصفرا انما حصل بسبب
استعماله السقمونيا لا ان ذلك امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجريبي الا اذا تكرر
ما يدل عليه مرارا تسهيل الصفرا الى تنزيلها اي تنزيل من الزايد من الصفرا
على باقي الامزجة والحاصل ان الانسان لا بد فيه من اجتماع الامزجة الاربعة
الدم والصفرا والبلغم والسودا فاذا استوت ولم يزد احدها على الاخر كان المزاج
معتدلا وان زادت الصفرا مثلا فقد فسد المزاج وترتب على ذلك ما يحصل
من الامراض الناشية عن الصفرا فالسقمونيا تزيل ذلك الزايد لا انها تزيلها
من اصلها والسقمونيا نبات يستخرج من تجاويفه رطوبات وحدسيات
نسبة الى الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وتوضيح ذلك
ان مبادي المطلوب اذا كانت مترتبة اي حاصلة مرة بعد اخرى وعرضت
للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة القرائن الحاصلة عند
الحاكم وهي ما يجزم به العقل الخ اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبها لوجود
ترتيبات اي تكرارات لحكمها دون الترتيبات اي التكرارات الكائنة في التجربيات
مع مصاحبة القراين فقول الش لترتب اي لحكمها اي لجنس ترتب اذ لا بد من
ترتيبات عدة وان كانت اقل من الحاصل في المجربات كقولنا نور القمر الخ
حاصله ان الحكما يقولون ان جرم القمر اسود مظلم مصقول كالمراة ونوره مستفاد
من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر مستفاد من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية
لان الحكم باستفادة نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين على ترتب
المبادي والمراد بها في هذا المثال اختلاف تشكلات القمر النورانية في وضعها
بسبب القرب والبعد من الشمس فانه كلما بعد منها وقابلها كثر نوره وكلما
قاربها قل نوره فهذه المبادي لما ترتبت اي تكررت في الدور الاول والثاني والثالث

حكمنا بكذلك

حكمنا بكذلك فالمراد بالترتبات تكررها لك في الدور الاول والثاني اعني مسافة
قطع القمر الفلك في المرة الاولى والثانية وليس المراد بالقراين نفس المبادي
المذكورة على اختلاف التشكلات النورانية المذكورة بل القراين شي يجده الشخص
في نفسه لا يمكنه ان يعبر عنه لعدم توفية العبارة بالبيان عنه وانما يدركها
من اطلع على ذلك كالصيرفي يعرف الزايف من غيره فاذا سال عن قرينة ذلك
قال خالط السماط نعرف وهي ما يجزم بها العقل اي وهي قضايا يجزم العقل
بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة حاضرة في الذهن
وذلك اي التواتر ان يخبرهم عن محسوس اي بحاسة البصر مثلا او البصر خرج
بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول فان ذلك الاخبار لا يفيد الجزم وان حصل
الجزم لمدعيه بحسب التواتر كجزم الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان اخبر به
جمع عن جمع وهم اشياخهم وهكذا الا ان الاخبار ليس بمحسوس بل بمعقول وهو
القديم يمكن وقوعه لعله وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس
ولا يكون الا وقوعيا بامتناع تواطيهم على الكذب اي عادة واما العقل
فيجوز ذلك كقولنا محمد رسول الله دعى النبوة الخ اي فان المخبر به هنا
محسوس كانه البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبحاسة السمع بالنسبة لدعواه
النبوة وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل تواطيها وهم
عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به
العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر
في الذهن وهو ان ذلك المخبر خبر جمع يستحيل تواطوهم على الكذب وكلما كان
كذلك فهو مقطوع به مركب من القسم الثاني وهو الحسيات اعني ما كان
الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة وقوله والثالث اي وهو ما كان الجزم
بواسطة قياس ذي وسط حاضر في الذهن ملاحظ مع المقدمات وهو
القضايا التي قياساتها معها اعلم ان تركب المتواتر من الحسيات باعتبار المبدا
اي الطايفة الاولى التي ادركت اولا لانها تخبر عن الحس مطلقا سواء كان
مشاهدة او ذوقا او سمعا او لمسا او غير ذلك فقول الش بواسطة حس السمع
اي بالنسبة لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرون اولا حصول العلم
اليقيني نسبة لليقين وهو العلم قسمة سنة التي الية نقسه وهو باطل

ضرورة تغاير المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة الشي لنفسه اذا لم تقصد المبالغة والاجازت اويقال المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني صفة جرت على غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف للمعلوم ... ووصف العلم به من باب وصف الشي بوصف متعلقه فثبوت القدرة لله يوصف باليقيني حقيقة والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من باب وصف الشي بوصف متعلقه وهذا معنى قوله منها يتركب الخ بيان للعلة الغائية من النظر واما الجدل فهو ما تالف الخ عبر باداة الانفصال لتغاير المعطوف للمعطوف عليه وذلك لان البرهان نظر في مقدماته لافادة اليقين واما الجدل فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة فقول اث فهو ما اي قياس منطقي تالف وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مشهورة اي كلها او بعضها بان الا كانت الكبري مشهورة فقط وقوله مشهورة اى منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكذا عليه ان يزيد او مسلمة والا لورد عليه ان التعريف غير جامع لخروج ما كانت مقدماته كلها او بعضها مسلمة كقولنا استصحاب الحكم الاصلي حجة ما اعترف به الجمهور اى من الناس لا من العلما فقط اي اعترف به الجمهور وان كان غير الجمهور لا يعرف به ثم ان قضية كلامه يقتضي حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل قد تكون اعترافهم بها بسبب استنادهم للشرع او للعادة وللادب او لسبب رقة الاضافة للبيان والمراد بالرقة الشفقة والمراد بالحمية النصب كقولنا هذا ظلم الخ هذا وما بعده المشهور من مقدماته الكبري فقط وشهرتها بسبب المصلحة العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح البيت في شهرة هذه المصلحة العامة التي هي الخصب للناس وارتفاع البلا عنهم اذا ارتفع الظلم فقبح الظلم قضية مشهورة الاعتراف بها يودي لعدمه وهو مصلحة وكذلك الكبري في الثاني وهي وكل كاشف لعورته فهو مذموم شهرتها بسبب المصلحة العامة وهي حفظ الانفاص وذلك لان كشف العورة يودي الي الشهرة وهو يودي الي الزنا وهو يودي الي اختلاف الانساب وهو يودي الي عدم تعاهد الابا للاولاد بالانفاق عليهم وهو يودي

الي

الي هلاك الاولاد والاعتراف بالقبيح يودي الي حفظ للاولاد وهذا ضير الخ هذا القياس مقدمته الكبري مشهورة بسبب الشفقة لان قوله وكل فقير محمد مراساته الحامل على الاعتراف بذلك الرقة والشفقة وما بعده كبراه مشهورة بسبب الحمية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل اخره ظلما حسن ان يقتل قاتله الحامل على الاعتراف بها الحمية على الاخذ بالثار حسن ان يقتله قاتله حسن فعل ماض او صفة مشبهة خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله بالبنا للفاعل فاعله ضمير عايد على المبتدا وقاتله مفعوله وضمير قاتله عايد على الاخ المقتول ولا يصح قاتله بالبنا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبر من رابط يربطها بالمبتدا الا ان اسم الاشارة عايد على الاخ الحي والضمير في قاتله للاخ المقتول فتامل قاصر على البرهان اي عن ادراكه لو ذكر له اي انه اذا كان لا يدرك البرهان اذا ذكر له لبلادته او لقلة ذكائه فيرتكب له هذه الطريقة مثلا لو قال لنا قاصر ما الدليل على ان الله واحد فيقال له لو كان الا له اثنان لانطبقت السموات على الارض كالمركب اذا كان فيها ريسين فانها تغرق لكن لم تنطبق فليس هناك الهان فهذا القياس المركب من مقدمات مشهورة ينتفع به ذلك ... القاصر ولا يقال له لو كان الا له اثنين فلا يخلوا اما ان يتفقا او يختلفا فلو اتفقا فاما ان يكون الاثر الواحد لموثرين وهو باطل او يكون احدهما فاعلا دون الثاني فيلزم عجزه ويلزم من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين يلزم الاخر ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما فلو نفذ مرادهما لزم ان الشي الواحد يتصف بالضدين وهو باطل واذا نفذ مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم ينفذ مراده وما لزم احد المثلين يلزم الاخر لانه لو قيل له هذا لم يدركه فتامل اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الي مفعوله فقد حذف الفاعل اي ان يقنع نفسه القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك البرهان او الزام الخصم كما لو ادعي المالكي طهارة فضلة بهيمة الانعام فقال شافعي لا نسلم ذلك بل هي نجسة فيقول له المالكي اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك الدليل لو كانت نجسة للزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة الناس لها لكن التالي باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل المقدم فهذا الزام من المالكي للشافعي واسكات له وان كان لم يكن المناقشة

فيه فالقصد انما هو الخام الخصم نامل فهي ما تالف اى قياس تالف وقوله من
مقدمات المراد بالجمع مافوق الواحد وقوله مقبوله اى كلها او بعضها
من شخص معتقد فيه الصدق بيان للجهة تقبولها وقوله ليس علة لاعتقاد صدق
قائلها اى انما اعتقد صدقه لسر الخ اى كبعض العوام الذين يلبسهم الله لواء
القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب الناس كزيادة علم
اى كقول الشيخ لتلامذته يحثهم على المشاركة في المطالعة المطالعة مع
الاخوان تونر نفعا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك فينبغي المطالعة مع الاخوان
ان ينبغي ان لا يترك او زهد اى كقول الزاهد القناعة عن ما في ايدي الناس
ينبغي محبة الناس وكل ما يورث محبة الناس ينبغي ان لا يترك فالقناعة عن ما في
ايدي الناس ينبغي ان لا يترك ونحوه اى بان كانت القضايا صادرة من شخص
شانه النصح للسامعين ترغيب السامعين الناصعين اي كما في قولك هذا
يعاونك في المطالعة وكل من كان كذلك ينبغي مواساته فالقصد الترغيب
في الشيء وهذا يورد في الدليل بالسلاح الخ فالقصد منه الترغيب عن
الدوارة في الليل بالسلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة لان ترغيب
السامعين في الاشيا او عنها من شان الخطبا فهو ما تالف اى قياس
تالف وقوله من مقدمات اى اثنان وقوله متخيلة اى لا ثبوت لها في الواقع
بل هي مرتسمة في الخيال فقط فالاول كقولنا اي مشيرين للخمر هذه
خمرة الخ المتخيل في هذا القياس انما هو الكبري فقط لانه لا صحة لها
في الواقع ولا شك ان الموجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة فقط لان
الياقوت من الامور النفيسة التي ترغبها النفوس ولما جعلت الخمرة
من افراد الياقوت فقد رغب فيها والثاني كقولنا اي مشيرين لعسل
نحل مرة بكسر الميم وفتح الراء المشددة والمرة في المرارة من الما اى انه
يشابه ما المرارة وقوله مهوعة بكسر الواو وبالبنا الفاعل اى مقيئة اي
مثيرة للقيء ويصح قراته مهوعة بفتح الراء واسم مفعول اى ان النحل تقاياها من فيه
وشان الشيء اذا نقاياه الحيوان ان تنفر النفس عنه وفي بعض النسخ متهوعة
بالتاقبل الها ويصح ايضا جعله اسم فاعل واسم مفعول والمعنى مثل الاول الفتح
مثل الفتح على النسخة الاولي والكسر مثل الكسر انفعال النفس اي تاثيرها
بالترغيب

بالترغيب او التنفير والتاثير شان الشعرا والادبا فلهذا سمي هذا النوع
شعرا واعلم ان الخطابة مرجعها للترغيب والترهيب في صلاح الحال وهذا شان
الخطبا بخلاف الشعر فان مرجعه الترغيب والترغيب لهوي النفس وهذا
شان الشعري فهي ما تالف اى قياس تالف من مقدمات شبيهة بالحق
اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست تلك المقدمات بحق ثم ان هذا الذي ذكره
يسمي تعريفا لحقيقة المغالط لان هذا بيان لنوع من انواعها لان لها انواعا كثيرة
ما تركب من مقدمات شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمي مغالطة
يسمي سفسطة وما تركب من مقدمات شبيهة بالمشهورة وليست مشهورة وهذا
النوع كما يسمي مغالطة يسمي مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل
ان المغالطة هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحته انواع ثلاثة والشارح اجري التعريف
عليها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها وسمي اى هذا النوع من المغالطة
بالسفسطة اي بالقياس المزين الظاهر الفاسد الباطن وذلك لان سفسطة
كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم والحكمة المموهة وهي ماخوذة من سوف
واسطي كما ان فلسفة ماخوذة من فيل وسوف ومعناه العلم المحبوب ففيل معناه
محبوب وسوف معناه العلم ثم وقع البحث في اللفظين هذا فرس الخ اعلم
ان المغالطة في هذا القياس جات من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان
الصاهل والصورة التي علي الحايط ليست كذلك فان كان المراد هذه الصورة فرس
حقيقة فهي كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد بهذه صورة فرس فالصورة كاذبة
بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس انها فرس حقيقة وان كان
المراد صورة فرس نعم هي وان كانت كاذبة في الواقع او بحسب المتبادر منها الا انها
شبيهة لمقدمة حقة وهي هذه فرس مشيرا الى فرس حقيقة واما الكبري وهي
قوله وكل فرس صهال الي ان اريد منها وكل فرس حقيقة صهال كانت الكبري
صادقة الا انه لم يتكرر الحد الوسط لان الفرس الواقع محمولا في الصغري غير
الواقع موضوعا في الكبري اذا اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد من
الفرس الثاني الفرس الحقيقة وان اريد من الكبري وكل فرس حقيقة صهال
كانت الكبري صادقة الا انه لم مطلقا حقيقة او لا صهال كان الحد الوسط
متكررا الا ان الكبري تكون كاذبة كما انه يكون متكررا والكبري صادقة

والصغرى كاذبة ان اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي اوشبيهة بالمقدمات
المشهورة اى من حيث كثرة استعمالها فى كل وان كان كثرة استعمالها اقل من استعمال
المقدمات المشهورة ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب
من تلك المقدمات المذكورة مشاغبة ماخوذ من الشغب وهو الجدال والشر
ولما كان هذا القياس شان الاتيان به يعين على الجدل واثارة للشر سمي مشاغبة
يخبط فى البحث اى يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم بان لايكون فاهما
للموضوع ويأتي بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات المحمول للموضوع والخبط
فيه ايراده لاعلى الوجه المستقيم هنا يتكلم العلما بالفاظ العلم بان كان
يقول هذا المدعي لمنعه منعا تفصيليا او تناقضه نقضا اجماليا او تعارضه
فهنا يتكلم بالفاظ العلم وليس جاريا على النهج المستقيم لان الدعوا لاتمنع
منعا تفصيليا ولا اجماليا ولاتعارض بل الذي يفعل به ذلك انما هو الدليل
والمغالطة فى هذا القياس جات من الكبري لكذبها وهي شبيهة بالمشهورة التي
يعترف بها جمهور الناس والقصد من ذلك النوع اثارة الشر وتهييجه لان
المقدمة الكبري كاذبة وحينئذ فالتمسك به انما هو لذلك القصد فقط
اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه يستحق المحل الذي
ليدرس فيه والقصد مخاصمه فتحصل بذلك القياس تهييج الشر وهمية
اى يحكم بها الوهم لا العقل وقوله كاذبة صفة لوهمية اي وهميته كاذبة
لا صادقة وذلك بان كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم
فى غير المحسوس باطل اولمقدمات اى لمقدمات كاذبة كان تقول هذا
ميت الخ اى هذا الشخص الذي قام به الموت الميت الخ واعلم ان قول
الشارح كان تقول هذا ميت الخ وكذا القياس الذي بعده وهو قوله هذا
الميت جماد الخ ليسا من قبيل المغالطة فى شي لان المقدمات كل واحد منهما
صحيحة ومستوف لشروط الانتاج لان قوله هذا ميت ضرورية وقوله
وكل ميت جماد صادقة لان مرادهم بالجماد ما لاروح فيه ومما يدل على ان
هذين القياسين ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا توطية لها قول الشارح
بعد فان النفس قد لاتقبل هذا الدليل الصحيح فتامل هذا الدليل
الصحيح الاشارة راجعة لما ذكر من القياسين المذكورين لمقدمات

تتوهمها

تتوهمها كاذبة اى لمقدمات كاذبة تتوهمها صادقة اي تحكم بصدقها بواسطة
الوهم فتقول هذا انسان الخ الفا للسببية اي فبسبب توهمها نقول وهذا
هو نفس المغالطة وما تقدم فهو توطاة وتمهيد لها والمغالطة فى هذا القياس اعني
قوله هذا انسان يمكن قيامه جاز من الصغري وذلك لان قوله يمكن قيامه معناه
الامكان الوقوعي وهو العادي لابحسب العقل والا كانت صحيحة واما الكبري
وهي وكل من يمكن قيامه الخ فصادقة ان اريد الامكان العادي واما لو اريد الامكان
مطلقا كانت كاذبة فهذا ليس بجاد هذه النتيجة كاذبة لان الميت جماد بمعنى
لاروح فيه ففساد النتيجة جا من فساد الصغري كما علمت او من فسادهما
معا تامل فتعلم انه جماد اي تعلم ذلك بالعقل وقوله خفت منه اى بسبب
اتباعك للوهم اى القوة الواهمة وانما اتبعت الوهم لان الوهم يغلب الخ فقوله
لان الوهم الخ علة لمحذوف تامل ما ارادك شئ مثل الوهم اي ما صيرك ٧٢
منقادا الاكثر الاشيا شي مثل الوهم ككثرة الضحك وحذق البقر وخوف الاسا
من الناس وقوله ما قادك الخ هذه حكمة وقعت فى كلام بعضهم اتى الشارح بذلك
دليلا لما تقدم من غلبة الوهم للعقل وحاصله انا في الشراحو الناشيين
للوهم وقد حكي عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يميني يلذني بالله الاشيا ٧٢
وبالكلام وشخص اخر عن يساري على الضد ما زادها على هذا عندي شيا الحي
بان الحالتين من الله نقول النفس الخ الاولي الاتيان بفا التفريع لان هذا
مفرع على قوله خفت منه اى فاذا خفت منه فتقول النفس هذا اشبيه
الخ تامل هذا يشبه الحية الخ هذا القياس المغالطة فيه جات من
الكبري فقط لصدق صغراه وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها بالخوف
او بالفزع منه واما العقل فلايحكم بذلك بل يحكم باالنبات ولعلم ان امر الشارع
بالفرار من المجذوم فى قوله عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد ٧٢
بالنسبة لمن غلب الوهم على عقله لجري عادة الله بان الذي غلبه لوهم
يحصل له العدوى اذا لم يعزولنا قوله عليه السلام لاعدوى ولاطيرة محمول
على من غلب عقله على وهمه لجريان عادة الله انه لاتحصل له عدوى ولو خالط
المجذومين فالحزم اي الامر الذي يهتم به الفرار منه اوفا الامر الصواب
الفرار منه ومثل هذا الوهم الخ هذا الكلام لاتعلق له بالمغالطة

الا انه لما افاد تصورها بانها قد تتركب من مقدمات وهمية وافاد ان الوهم
قد يغلب على العقل كثيرا وكان كثير من الناس مرتكبا للبدع والضلال بسبب
الوهم نبه الشارح على ذلك على سبيل الاستطراد وقوله ويمثل الخ متعلق بقوله
دفع اي وقع اكثر الناس في انواع البدع بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم
اي توهم ان الحبل الذي على صورة الحية مفزع ومنفرد وفي قوله اكثر الناس اشارة
الى ان المومنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمومنين   وقع اكثر الناس حاصله ان بعض الناس ...
كالطبايعيين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشا عنها الاحراق والما ينشا
عنها الاحراق والما ينشا عنه الري والاكل ينشا عنه الشبع والسكين ينشا
عنها القطع والانسان ينشا عنه الضرب والايذا قالوا ان المؤثر لذلك ...
المسببات هذه الاسباب بذاتها فحكمهم بان المؤثر هذه الاسباب افاجاهم
من الوهم لا من العقل لان العقل يحكم بانه لا مؤثر في شي من الاشيا الا الله
فقوله الشارح في انواع البدع اي كتاثير الما والنار والاكل الخ في الاحراق والري
والشبع واضافة انواع لما بعده البيان   حتى وقفوا مع المعتادات اي حتى
جزموا بالمعتادات اي بالامور المعتادة اي جزموا بتاثيرها ومن المعتادات
ان النار تحرق والما يروي الخ فقالوا بتاثيرها في الاحراق وهكذا   واستغلوا
بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد هنا بالاكوان المكونات فاثبتوا للنار
تاثيرا في الاحراق وللما تاثيرا في الري وهكذا   فاعتقدوا الخ مفرع على
اشتغالهم بالاكوان اي اعتقدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انها ليست بنافعة
وانما النافع هو الله تعالى واعتقدوا ان النار تضر مع ان الضار هو الله
فقط   فاشركوا هذا مسبب عن اعتقادهم ما ذكر اي انه تسبب عن ما ذكر
انهم اشركوا مع الله لا غيره كالنار وهذا الشرك مود الى الكفر ان اعتقد
ان النار مؤثرة بطبعها واما لو اعتقدوا انها مؤثرة بقوة اودعت فيها فلا يكفر
بل يفسق   واثبتوا الوسايط اي كالنار فهم يقولون انها مؤثرة وان الله
هو الخالق للنار واثبات هذه الوسايط يودي الى عدم الالتفات للمولي
واسندوا التاثير الى من ليس له تاثير اي كالنار والما فهم يقولون
ان هذه الطبايع هي المؤثرة مع ان المؤثر هو الله والمؤثر لا ولي ان يقول الي

ما ليس

ما ليس له تاثير لان من انما تقع على العاقل الا ان يقال انه لما صدر عنها التاثير اشبهت
العاقل او يقال ان من جملة من يسند له التاثير العقلا فيقولون انها تؤثر في افعالها فغلب
العاقل على غيره فتامل   وتوكلوا على من ليس الخ اي وتوكلوا على العبيد الذين ليس
لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة يقولون ان العبد يخلق افعال نفسه ...
الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه لا حول له اي لا تحول له على المعصية ولا
قوة له على الطاعة ولا تدبير له اي لا نظر له في عواقب الامور والتمتع على الوجه الاكمل
الا من الله   ولا تقدير اي تعيين وتحديد للاشيا كقولك في غد افعل كذا وكذا
وبعده كذا وكذا فتحديد الاشيا بفعل بعضها في غد وفعل بعضها بعد غد من الله
والعبد عاجز عن ذلك   خيالات اي كالامور المتخيلة التي لا وجود لها من حيث
ان وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي ليس بيدها نفع ولا ضر فهي كالامور
التي لا وجود لها فاندفع ما يقال ان قوله كلها خيالات فيه انكار لحقايق الاشيا
وجعلها خيالات لا تحقق لها في الخارج وليس هذا مذهب اهل السنة
تنادي بلسان الحال اي بلسان حالها قال عوض عن المضاف اليه   الذي هو افصح
من لسان المقال اي اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه دايما صادق بخلاف
لسان المقال فانه قد يكذب مثلا من كان لا يدعي انه عالم ولكن لا يعرف العلوم
على وجه تام ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سيل عن شي توقف فيه فلسان
الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك اذا ذهب انسان
لابس لثياب رثة الى شخص ذي ملاءة ولم يساله شيا فان لسان حاله يدل
على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بثياب نفيسة الى شخص وطلب منه
بلسان مقاله لا ذا الثاني كمن ادعى شيا من غير دليل وكذا اذا قال زيد انا كريم فقد دل
على كرمه بلسان المقال واذا كان عمرو لا يقول انا كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد
دل حاله على كرمه اقوى من دلالة قول زيد   من يقف مفعول تنادي اي ان هذه
الممكنات تخاطب بلسان حالها من يقف عندها وقوله انظر الخ هذه الجملة مقول
قول محذوف اي وتقول له انظر اي في احوالي لا وصلك الى المقصد اي لا وصلك
الى الذي شانه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد بالوصول اليه معرفته ومن جملة
معرفته معرفة انه المتفرد بالتاثير في الاشيا   المقصد امامك اي قدامك
اي لا ما انت واقف عليه من الامور المعتادة وينبغي ان يجعل المقصد امامك

جملة مقول لقوله محذوف وانظر مقدمة من تاخر لك تنادي من يقف عندها ويقول
له المقصد كانك امامك نظر في احوالي لتصل اليه   انما نحن فتنة اي افتتان
وامتحان اي انما نحن ذوات افتتان وامتحان او انما نحن مفتتن بنا وممتحن بنا وقوله
فلا تكفر اي باعتقاد تاثير الامور المعتادة بذاتها كاعتقاد ذات الاكل يعتبر بطبعه
وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت عادة امتحان عباده بالامور الممكنة
اما ليتبعهم او تخفضهم فاذا اعطاك الله نعما لتمتحنك بها هل تشكر فيقبلك اولا
فيطردك وخلق الله الشبع بالاكل لتنظر وتتامل   فان اعتقدت ان الاكل غير
موثر في الشبع حصلت النجاة وان اعتقدت تاثيره فيه بذاته حصل الهلاك
وهكذا يقال في غير الاكل من الاسباب   فهذه اقسام الحجة اي هذه الخمسة
المذكورة اقسام الحجة العقلية وانما ذكر انها اقسام للحجة مع انه قد علم ذلك
مما تقدم توطية لما بعد من قوله وجعلها البيضاوي الخ والمراد انه جعل هذه
الثلاثة اقساما للحجة من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم ان
اقسامها ثلاثة اخرى   في الطوالع يحتمل ان يكون هذا الظرف اتى به للاحتراز
فيكون للبيضاوي تقسيما اخر كالذي للجمهور مغايرا لما ذكره في الطوالع ويحتمل ان يكون
هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير الطوالع   لان الحجة الخ علة
الخ هذا التعليل لتقسيم البيضاوي الحجة باعتبار مادتها اي الاقسام الثلاثة
ثم انه في كلام شارحنا سقط من كلام الطوالع اذ نص كلامها الحجة اما ان
تكون عقلية او نقلية والاول اما ان تكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا
ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او شبيهة باحدها وتسمى
مغالطة هذا كلام الطوالع فانت ترى شارحنا قد اسقط من كلامها قوله
او مشهورة وعبر بقوله باحدها بضمير التثنية والواقع في الطوالع التعبير
بضمير الجماعة اي الشبيهة بالقطعية او الظنية او المشهورة   وجعلها
البيضاوي الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعنى وجعلها
اي الحجة ثلاثة اقسام اي جعلها اقساما ثلاثة   وتسمى ايضا امارة اي
لانها لكون مقدماتها غير قطعية علامة على النتيجة   قطعية اي ابتداء
او انها قد دخلت المعلومات الضرورية ابتداء والنظرية التي تنتهي الى الضرورية
والمراد انها لابد ان تكون تلك المقدمات كلها قطعية اي مقطوعا ومجزوما

بها

بها والمراد بالجمع في قوله مقدمات ما فوق الواحد   او من مقدمات ظنية
ليس المراد انه لابد ان تكون كل مقدمة ظنية اي مظنونا بثبوت نسبتها بل المراد
ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا يقال في الشبيهة باحدها اذ لا يشترط
في المغالطة ان يكون كل المقدمات شبيهة باحدها بل متى كانت احدى المقدمات
شبيهة باحدها كفى ذلك في تسميتها مغالطة   ويسمى الاول برهانا هذا
اسم خاص به وقوله ودليلا اسم عام له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه
مغالطة ويدخل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب
من مقدمة يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت ان الجدل
على اثبات انه قسم فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية فكيف
يكون داخلا في البرهان او في الخطابة قلت المقدمات المشهورة قد تكون يقينية
وقد تكون ظنية فلا منافاة   وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي
بالاجمال بقطع النظر عن كون اقسام الحجة خمسة او ثلاثة وانما اتى بهذا المحل
الاجمالي مع انه قد علم ذكره مقصدا توطية لقوله فلهذا قلت الخ   فالمعتمد اي
المعول من هذه الاقسام او فالذي يعتمد ويعول عليه من تلك الاقسام وقوله العقائد
الدينية اي المنسوبة الى دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الجزئي للكلي ومراده
بتلك العقائد الذي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما توقف المعجزة عليه
لا التي لم تتوقف المعجزة عليها مثل ثبوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعيات
مثل ثبوت الجنة والنار والحشر والنشر وانما كان المراد بالعقائد ما ذكر لتعبيره
بالبرهان الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته يقينية اذ العقائد التي لا تتوقف
المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح
العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل البرهان في تصحيح العقائد البرهانية
مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف   ووصفها
بالقاطعة لكشف معناها وذلك لان القاطعة معناها المقطوع بها اي المجزوم
بها والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع بها فيصدق على القاطعة انها
وصف كاشف لان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث يصح التعريف به
كقولك الانسان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة المفكر بالقوة
والقاطعة كذلك لانها بمعنى المقطوع بها فان قلت ان الدليل هو مجموع المقدمات

والمجموع لايتصف بالقطع بل كل مقدمة على حدتها وحينئذ فقوله القاطعة ليس
وصفا كاشفا لمعنى البراهين لما علمت ان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجيب
بانه كاشف لمعنى الالتزامي اعني المقدمات لان البرهان معناه مجموع المقدمتين
ويلزمه كل مقدمة على حدة فقول الش للشف معناها اي الالتزامي لتدخل الخ اي فالباعث
على ذكر الادلة التي هي عامة دخول الادلة النقلية فيها ويرد عليه ان الادلة النقلية
لا تتحقق بذكر العام تتحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها بان يقال والادلة النقلية كما
تتحقق وظاهر الشارح انه لو لم يات بالعام ما يأتي له ذكر النقليه فتامل فيما
يقبل اي في العقايد التي تقبل الادلة النقلية فيها فقوله من العقايد بيان لما وقوله
يقبل صلة او صفة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز وذلك اي العقايد
التي تقبل الادلة النقلية فيها كلها لا تتوقف المعجزة اي كل عقيدة لا تتوقف المعجزة
عليها كنفي النقايص فيه ان من جملة النقايص العجز والجهل ونفي ذلك تتوقف
المعجزة عليه لان نفي العجز بالقدرة ونفي الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليها واجيب
بان المراد بالنقايص التي يعتبها بمعونة الدليل النقلي نقايص مخصوصة وهي الصمم
والبكم والعمى وذلك لان اضدادها الذي هو السمع والبصر والكلام انما ثبت بالدليل
النقلي ولو قال الش بدل قوله كنفي النقايص كثبوت السمع والبصر والكلام كان اظهر
وانسب بقوله بعد وثبوت الوحدانية وثبوت الوحدانية له على راي اي وهو
قول من يقول ان الوحدانية تثبت بالدليل النقلي ولكن المعتمد انها انما تثبت
بالدليل العقلي من الخ هذا شان لبعض الممكنات والمراد وقوع الحشر واما
جوازه ووقوعه فدليله العقل وكذا يقال في النشر اشارة الى اشتراط القطع
فيها في قوله اشارة الخ اما الى ان دلالة الوصف المذكور على قطع بطريق الاستلزام
لا بطريق المطابقة وذلك لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه الظهور والظهور
في كل شيء بحسبه وما هنا سطوع الدليل يرجعه لكونه قاطعا واعلم ان اشتراط
القطع بهاهنا حسب السند والمتن فلا يتمسك في شيء من العقايد بخبر الواحد ولا
بالظواهر وسواء تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرهما كالسمعيات
هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم ما يتعلق بالذات والصفات لا يحتج فيه
بالاحاد واما السمعيات فيصح التمسك فيها بالاحاد والمدار فيها على كون الحديث صحيحا
او حسنا وان كان احادا ان يقال اي متعلق ان يقال من البراهين العقلية

اي

اي بدل اللفظية المجموع الي المجاز لكن قد يقال ان البراهين لا تكون الا عقلية فلا
حاجة لذكر وقوله العقلية فقد فر من شيء ووقع في شيء اخر والقواطع السمعية
فيه ان القواطع جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذي فر منه في قوله البراهين
القطعية قد وقع فيه في قوله والقواطع لان القواطع بمعنى المقطوع بها ابين
واحسن وجه الابينية ان ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع في الدليل النقلي وانما
فيه اشارة لذلك فقط من قوله ساطعة ويفيد دلالة الادلة على الدليل النقلي
ليست بطريق النص وانما هي بسبب دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من
البراهين القطعية والقواطع السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان في عطف
العام على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن ويحتمل ان عطف احسن من
عطف العلة على المعلول وبين الاحسنية بما سبق من الامور الثلاثة وهذا كله
وجه للابينية والاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع السمعية واما وجههما
بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية
والحاصل ان الابينية والاحسنية من جهة ما ذكر وان كان التعبير بكل من
لما تبين فيه التجوز يعتد بما اطلق اي بن اطلق يعترض عليه وقد يجاب
بان من اطلق لا يعترض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلق تحصيلها لان
تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد كتاب لامام الحرمين
ولا يرضى فاعله ضمير يعود على البالغ وهو عطف على قوله ان يجهل ذكره
اي يجب عليه ان يجهل ذكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب وجوب
الاصول لا وجوبا للفروع وكذا كل ما ذكره المص في هذا الكتاب من الامور الواجبة
على المكلف والواجب الاصلي ما يرجع لاصول الدين وبالفرعي غيره واذا كان عدم
الرضى بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم الاكتفاء بالتقليد وانه كفر ويحتمل
ان يكون قوله ولا يرضى جملة مستانفة خبرية لفظا انشائية معنى بمعنى انه
نهى عن ذلك بمعاقد بمعنى اللام بمعنى ذي وهي جمع عقيدة بمعنى معتقده
حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في هذا المقام مستعارة لشيء مستقبح
يتعلق بقوله التقليد وحرفة فاضافة الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة
الاستعارة المذكورة وانما اطلق على التقليد حرفة لخسة مرتبة صاحبه
لان الخسة شان الحرفة عرفا فانها الخ هذا علة لقوله ولا يرضى الخ وقوله في

الاخرة فيه اشارة الى انها مخلصة في الدنيا وهو كذلك   عند كثير الخ فيه
هذا لا ينتج المدعي الماخوذ من اسلوب الكلام الذي هو عدم خلوص صاحبها من
الخلود في النار لانه قوله عند كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر مخلص عند الله في
الاخرة مع ان المدعي عدم الخلوص فالاولى ان يقول عند اكثر المحققين او عند
كلهم لاجل ان يطابق اول الكلام اخره فتامل   ان الحكم الحادث الخ خرج
بالحادث الحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا
ملتبسا بالطلب او بالاباحة او بالوضع لهما فليس ناشئا عن واحد من هذه
الخمسة بل ليس ناشئا عن شيء اصلا هذا واعلم ان الحكم الحادث يطلق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويطلق على النسبة وهي
ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة المعنى الاول هنا لان الادراك
نفس العلم والاعتقاد لا انه ناشئ عنهما فتعين ان يراد المعنى الثاني وهو
النسبة وقوله ناشئا عن امور الاولى يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها
تلك الامور لا انها ناشئة عنها   وشك ووهم قضيته كلامه ان الشاك حاكم
يرى ان الشك اعتقاد ان يتقاوم سببهما فيكون حاكما بهذا وبهذا ومن
يرى ان ~~المتوهم حاكم يرى ان العقل~~ ان الشاك ليس بحاكم يرى ان الشك التردد في
الوقوع واللاوقوع فلا حكم عنده ومن يرى ان المتوهم حاكم يرى ان العقل يحكم بالمرجوح
فالوهم عنده منشأ الحكم الوهمي ومن يرى انه ليس بحاكم يرى انه لا يحكم بالمرجوح فالوهم
عنده لملاحظة المرجوح   ثبوتا او نفيا منصوبان على التمييز اي من جهة ثبوته له
او نفيه اي او انتفائه عنه   اما ان يجزم في نفسه الجزم بذلك الحكم اي الذي هو نسبة
المحكوم به للمحكوم عليه اي اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه ادراكا غير
جازم وقوله والاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم وقوله اما ان يكون اي الجزم لسبب
واعني به ضرورة وذلك كما في قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء
فان الحكم بثبوت النصفية وبالاعظمية جازم بتلك النسبة بسبب الضرورة
اي البداهة   او برهانا اي كما في العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم
له صانع فالحكم بثبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة لسبب وهو البرهان المذكور
واعني به ضرورة او برهانا اي ولا نعني به ما يشمل الشبهة وقوله او لا اي
او لا يكون جزمه لسبب بدلا لشيء اصلا او لشبهة   ويسمى الاول اي وهو

الجزم

الجزم بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما لضرورة او برهان   علما ومعرفة ويقينا
اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناها واحد فهي متحدة مفهوما
وما صدقا كما هو شان المترادفين   والثاني اي وهو الجزم اي الادراك الجازم
الذي ليس الجزم به لضرورة ولا لبرهان بل ناشئ عن شبهة او لا لشيء اصلا
وغيره اي الجزم اي وغير الجزم بالحكم اي والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله
اما ان يكون راجحا اي اما ان يكون الحكم راجحا   ويسمى الاول من اقسام غير
الجزم اي وهو ادراك الحكم الراجح على مقابله ظنا وقوله والثاني اي وهو
ادراك الحكم المرجوح على مقابله وهما وقوله ويسمى الثالث اي وهو ادراك
الحكم المساوي لمقابله شكا وقضيته ان الشك ادراك بسيط وقد علمت
انه اما ادراك المجموع شيئين او انه التردد في الوقوع او اللاوقوع فتامل   فالايمان
ان حصل الخ اي ان تعلق به شيء من اقسام غير الجزم وفيه شيء وذلك لان
الايمان عند المص هو الاذعان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد الجازم المطابق
الناشئ عن دليل وحينئذ فلا يتاتى ان يتعلق به شك ولا ظن ولا وهم
واجيب بان المراد بالايمان الايمان الضروري بحسب الظاهر وهو اعتقاد
ثبوت القدرة لله والارادة والعلم الى غير ذلك من العقائد   فالاجماع
على بطلانه اي على عدم الاعتداد به من خلوص صاحبه من الخلود في النار
وان حصل عن القسم الاول اي وان تعلق به القسم الاول   فالاجماع على صحته
هذا يقتضي كفاية الجزم بالعقائد الناشئ عن دليل مع انه لا بد مع ذلك
من الاذعان وهو قبول النفس قلت ذلك واجب بان الشان ترك التقييد
بالاذعان نظرا الى ان الشان ان من علم شيئا اذعن به   وان الثاني
اي واما ان تعلق به القسم الثاني وقوله وهو الاعتقاد اي الجزم لغير
ضرورة او برهان وقوله فينقسم فتعين اي تعينه تفصيل لان ذلك الاعتقاد
ينقسم قسمين فهو علة للجواب اما المحذوف   مطابق لما في نفس الامر المراد
بنفس الامر علم الله او اللوح المحفوظ والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس
الامر مطابقته متعلقة للنسبة التي يعلمها الله   ويسمى الاعتقاد الخ
الصحيح اي الموافق لما في نفس الامر وهو النسبة الخارجية اي الموافق متعلقه
لما في نفس الامر وان كان صاحبه كافرا كجحوده تعليه الى فيما سياتي فيكون

صاحب هذا الاعتقاد مومنا انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله علة المومنين
جعله العامة مومنين بالنظر للظاهر والافهم كفار عنده وغير مطابق
اى وغير مطابق متعلقه لما فى نفس الامر والجهل المركب اي ويسمى ايضا
بالجهل المركب فلا ايمان كاعتقاد الكافرين اى الموجب للكفر اذ ليس كل
ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الاترى ان اعتقادهم ان الواحد نصف
الاثنين مطابق فالفاسد اي فالاعتقاد الفاسد وقوله اجمعوا على كفره
فيه نظر اذ هو يقتضى ان كل اعتقادهم فاسد اجمعوا على كفر صاحبه وليس
كذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه كاعتقاد النصارى ان الله ثالث ثلاثة
ومنه ما لم يجمع على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
فاطلاق الشارح فيه نظر وانه اثم هذا لازم لما قبله صرح به لاجل قوله المجتهد
وقد ولى بذلك النعيم ردا على من قال وهو العنبري والجاحظ تبعا لشيخه
النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا اجتهد واداه اجتهاده الى الكفر كان
معذورا ولا اثم عليه ولا يعتد بخلاف من خالف الخ اي كالقايل ان اجتهاد
الكافر ينفعه الذى حصل الخ وصف كاشف وقوله بمحض التقليد اتى
بالتقليد المحض والتقليد هو الاخذ بقول الغير اي الاعتقاد تبعا للغير ولا
قلت اذا التقليد هو الاعتقاد تبعا للغير يصير فى كلام الشارح دلة لان
المعنى حينئذ واختلفوا فى الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد تبعا
لاعتقاد الغير ولا معنى له والجواب بانا نريد بالتقليد موافقة الغير ولا نفسره
بالاعتقاد تبعا للغير فتامل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور
والمحققين وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام واهل
السنة اذا اطلق فى علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام لا ما هو اعم
حتى يشمل الفقهاء والمحدثين فلا يعترض على ما نقله الشارح بان مذهب
جمهور الفقهاء والمحدثين ان المقلد مومن وانه من اهل السنة الناجية كما قال
المصنف في وح تعلم سقوط اعتراض ابن زكري عصري المص وبلديه نسبة
ذلك القول للجمهور والقاضى اي ابي بكر الباقلانى والمراد بالاستاذ
ابي اسحاق الاسفرايني والمراد بامام الحرمين عبد الملك بن محمود الجويني واعلم
ان الشيخ الاشعري امام اهل الفن والمذكورين بعده محققون لطريقته
في

في هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في العقايد الايمان وان
ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعري انه رجع عن هذا القول وكذلك المص
ويقال ان كبراه هذه هي اول ما الف فى العقايد وقد رجع فى شرح الصغرى والمقدمات
عن هذا القول الى القول بايمانه لا يصح الاكتفاء به اى لا يمنع معه النجاة من
الخلود فى النار وهو الحق الخ هذا من عند المص اتى به توضيحا وتقوية لما
قبله وكانه الخ هذا عن اعتراض وارد على من حكى الاجماع وحاصله كيف يحكي
ذلك البعض الاجماع من شهرة الخلاف فيما ذكر وظهيره كانه لم يحكي الاجماع وقوله
لم يعتد بخلاف الحشوية اى القايلين بكفاية التقليد في العقايد والحشوية
فرقة لقبوا بذلك لقول الحسن البصري وكانوا يجلسون في حلقته بين يديه
فتكلموا بكلام ساقط ردوا هولاء الى حشو الحلقة اي الى خلفها اما
اذ ظهروا فساده اى لمخالفتهم لا تبطل الاجماع وعدم متانته اى عدم قوة
علم صاحبه اى وعدم قوة علمه توجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف علة
على معلول وهذا الجواب اعنى قوله اما الظهور الخ بنا على ان المخالف للاجماع معاصر
للمجمعين واما قوله او لانعقاد الخ جواب ثان بناء على ان الاجماع منعقد قبل ظهور
المخالفين فتامل او لانعقاد اجماع السلف قبل اى قبل ظهور خلاف الحشوية
فخلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به وحصل ابن عرفة الخ اى جمع وما نقله عن
ابن عرفة يعكر على ما نقله عن الجمهور والمحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع
على كفره لان عادة الشيخ ابن عرفة يوخر القول الضعيف وقد اخر القول بكفره فيدل
ذلك على تضعيف القول بكفره فنقل كلام ابن عرفة لا يناسب الكلام السابق الاول
انه مومن غير عاص اى سواء قدر على النظر وتركه ام لا وهذا بناء على ان النظر مستحب
لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لانه لو كان واجبا وجوب الاصول لما
كان مومنا لان الواجب الاصلي ما يلزم على تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع
لكان عاصيا الثاني انه مومن عاص اى وهذا هو المعتمد خلافا للشارح وهذا
القول مبنى على ان النظر واجب وجوب الفروع بدليل عصيانه وليس واجبا
وجوب الاصول بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا
التدليس واقعا فى كلام ابن عرفة على ما سياتى وانما اتى به الشارح من عنده نظر
الى ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فاتى الشارح به نظرا

القاعدة الشرع الموافقة ولعل بن عرفة ترك التقييد بقوله مع القدرة نظرا الي
ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر ونظرا الي القاعدة الشرعية وهي ان الشخص لا يخاطب
الا بما هو قادر عليه وحينئذ فلا اعتراض عليه   الثالث انه كان هذا مبني
على القول بان النظر واجب وجوب الاصول كالايمان   حاذي به طوالع البيضاوي
اى سلك فيه مسلك الطوالع فى التراجم والابواب والمسايل   اعتقاد جازم
فيه ان الاعتقاد لا يكون الا جازما كما سبق من ان الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا
حاجة لقوله جازم واجيب بانه ماش على طريقة اخري غير ما مر وهي طريقة اللغويين
وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقا لغير دليل سواكان جازما او لا مطابقا
للواقع ام لا فلذا اخرج الغير الجازم بقوله الجازم ولا يخفى ان قوله الجازم فيه تجوز اي
مجزوم بمتعلقه او ان اسناد الجزم للاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم انما هو المعتقد
فالكلام فيه اما مجاز في المفرد او في الاسناد ولعل بن عرفة اخذ المجاز فى التعريف
لكونه شاع حتى صار كان الجزم حقيقة عرفية في المجزوم به اي بمتعلقه تامل
لقوله معمول للاعتقاد واللام فيه لتقوية ذلك العامل فان قلت ان المصدر
لا يعمل موصوفا قلت محل ذلك اذا كان المعمول غير ظرف او جار ومجرور والا فلا منع
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اراد بالجار ما يشمل الزايد للتقوية لا خصوص الاصلي
فتامل وقوله اعتقاد جازم بقول الغير اي من غير ان يكون هناك اطلاع على دليله
والا لم يكن للحاصل اعتقاد ابل معرفة كذا قيل وقيل لو اطلع على دليله اذ ليس كل
ما قارنه الدليل يكون دليلا لا سيما في الفرعيات وقوله لقول الغير مثل القول
الفعل والتقرير فكان على بن عرفة ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر
عن الغير وح فيشمل ما ذكرنا مل   فيخرج الخ هذا من كلام بن عرفة اي به تعريفا
على التعريف الذي ذكره وقوله فيخرج اعتقاد قول الرسول اي يخرج بقوله اعتقاد
قوله غير معصوم فهذا الايقال فيه تقليد بل يقال فيه علم والمراد بقوله الرسول
الذي حكم على اعتقاده بالخروج من التعريف قوله من حيث انه رسول اعني
قوله المتعلق بما لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام واما
قوله المتعلق بما تتوقف المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد وذلك
لانه لا يثبت عند الشخص رسالته الا اذا ثبت عنده القدرة والارادة ونحوهما
والحاصل انك اذا سمعت من الرسول ان الله سميع بصير متكلم واعتقدت ذلك

فلا يقال

فلا يقال له تقليد لانه يكفي في هذه العقايد السمع ويحصل به العلم واذا سمعت
منه ان الله حي قادر مريد عالم واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل العقلي
كان هذا الاعتقاد تقليدا لا علما لانه لم تثبت رسالته الا بالمعجزة
والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وحينئذ فلا يحصل العلم بهذه العقايد
من قوله   والاجماع اى وخرج اعتقاد قول الاجماع اي قول اهل الاجماع
لانهم معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة
ومعرفة مدلول الخ اى وخرج عن التعريف معرفة مدلول الخ اى خرج
عن قوله اعتقاد الخ لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق
عن دليل والاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعترض بانه
ان اريد المدلول المطابقي وهو ثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد
فمفاده ان المعرفة العقايد المغايرة لهذه العقيدة بالدليل لا يكون خارجا
وان اريد المدلول ولو التزاما فالمعاد والفتنة داخلان فيه لان من اقر بانه
رسول الله وانقاد لذلك فقد صدقه في كل ما جا به ومن جملة ما جاء به
المعاد والفتنة وحينئذ فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد يجاب باختيار
الشق الثاني ولكنه الحقهما اهتماما باحوال الاخرة   والمعاد اي
ويخرج معرفة المعاد اى احوال القيامة من الحشر والنشر والصراط وقوله
والفتنة اى ويخرج معرفة الفتنة اى سوال الملكين ثم ان العقايد قسمان
عقلية وسمعية فاشار للعقلية بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال
ان الفتنة والمعاد انما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد بقول
الرسول ما جري على لسانه سواكان قرانا او سنة وحينئذ فالاولى
حذف المعاد والفتنة لخروجهما بقوله لقوله غير معصوم فتامل
امابدليل راجع لقوله معرفة   بدليل اجمالي اي كما لو قيل ما الدليل
على وجود الله فقيل العالم ولكن لا يعرف ذلك القايل دلالة العالم على
وجود الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى فرض لو عرف
انها من جهة الامكان او من جهة الحدوث لا يعرف تركيب الدليل من
مقدمتين صغري وكبري ولا يقدر على حل اى دفع الشبهة الواردة على
هذا الدليل نعلي فرض وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورد

شبهة على احدي المقدمتين لايقدر على دفعها كما لو قال العالم حادث وكل حادث
لابد له من محدث فورد عليه انا لانسلم الصغري وما المانع من ان يكون
قديما لانه مستند الى القديم لتاثيره فيه بطريق التعليل وكل ماكان مستندا
للقديم فهو قديم فنقول انه معجوز عن تقريره اى عن تركيبه من صغري
وكبري وقوله وحل اى دفع شبهة الواردة على الدليل وقوله وحل الخ وكذلك
العجز عن احدهما قالوا بمعني او التي لمنع الخلو فاندفع مايقال ظاهر كلام
ابن عرفة انه اذا عجز عن احد الامرين فيه لايقال له دليل اجمالي لانه المعجوز
فيه عن الامرين ولاتفصيلي لعدم القدرة على الامرين مع انه اجمالي قطعا
وقوله معجوز الخ بيان للاجمالي كما ان قوله مقدورا الخ بيان للتفصيلي فقوله في
ايمان ذي التقليد الخ هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اي على
حكم المصنف به بعد ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم
والمبتدا محذوف وفي الكلام حذف الواو مع ماعطفت وفيه ايضا حذف مضاف
والاصل ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال ثم ان المحذوف
مع الواو وهو نفس القول الثالث ولمالم يصرح به اولا صرح به بعد ذلك
بقوله ثالثها وقوله فيهما متعلق بالتقليد اي في العقايد العقلية والنقلية
السمعية المشار لها فيما مر بقوله مدلول الشهادتين والمعاد الخ تامل
ان قدر الاولى ولو قدر اى هذا اذا كان عاجزا قادرا ولو كان قادرا اومعه
اي او يكون مومنا مع العصيان اى ان قدر على النظر وتفسير الايمان
بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل على هذا القول
والذي قبله ثالثها هو كافر هذا اضعف الاقوال لماجرت به عادة ابن
عرفة من تاخيره لاضعف الاقوال لنقل المقترح بنفي الراو هذا شروع
في عزو تلك الاقوال التي نقلها في حكم المقلد على سبيل اللف والنشر المرتب
فقوله لنقل الخ هذا سند للقول الاول مفتيين حال من عز الدين ...
والامدي لانهما اللذان تصديا للاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط ولم
يتصد للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله مفتيين مثنى وليس جمعا
تغيير التعبير حيث عبر بمع في قوله عز الدين ولم يعبر بالواو تامل لم يكونوا
عارفين بالمسايل الاصولية اي بل مقلدين فيها لغير النبي او مقلدين للنبي

في

في العقايد التي ادلتها العقل وتقليد المعصوم في العقايد المذكورة ليس بمعرفة
والمراد بالمسايل الاصولية العقايد كثبوت القدرة الخ وحكم صلى الله
عليه وسلم باسلامهم اي فحكمه باسلامهم دليل على ان المقلد مومن وليس
عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع
النظر فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان في الظاهر عارفا بالاحكام
الفروع وممتثلا لها بالاسلام ولو كان الباطن خرابا لم يصل مافيه لرتبة
التقليد وحينئذ فلا يصح الاحتجاج بهذا على الدعوي وهي ان المقلد مومن
وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان النبي عليه الصلاة والسلام
حكم بايمانهم والحاصل ان المدعي كون النظر غير واجب وان المقلد مومن غير
عاص والدليل ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو موضوع
اخر غير المدعى فلا يدل هذا الدليل حينئذ على ان التقليد ينجي عند الله
لعدم جريانه على ذلك فتامل ونقل الامدي هذا سند للقول الثاني
وهو عطف على قوله لنقل المقترح اى ان الامدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد
مومن عاص بترك النظر فنقل الامدي عنهم ذلك يدل على وجود ذلك
القول وانه ليس من عنديات ابن عرفة وابي هاشم عطف على نقل الامدي
على حذف مضاف اى ولقوله ابي هاشم وفي الكلام حذف المقول ايضا اى ولقول
ابي هاشم ان المقلد كافر مع مقتضى قول القهري الخ وهذا سند للقول الثالث
سنده قول ابي هاشم الجبائي من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى قول
القهري والمراد بالقهري شرف الدين بن التلمساني كان مصري الدار شافعي
المذهب من تلامذة المقترح وقوله اكتفاوه الخ هذا مقول القهري
لا بما ينجي من الخلود في النار اي واما المنجي من الخلود ولابد فيه من المعرفة
فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي لامعرفة عنده كافر لخلوده في النار
ولايخفى مافي هذا من الاشارة الى الاعتراض على ما احتج به لقول الاول
وقول الشامل عطف على مقتضى قول القهري اي مع مقتضى قول
القهري ومع قول الشامل والشامل كتاب لامام الحرمين وان مات
الخ جواب ان الجملة الاسمية اعنى قوله فولا القاضي الخ وقوله فولا القاضي
مبتدا حذف خبره اي وان مات الخ ففيه ذلك قول القاضي الخ واللزوم

قوله

بالقاضي ابوابكر الباقلاني لانه المراد عند الاطلاق في هذا الفن   الاصح اي
الاظهر كغيره وهذا مقول القاضي وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان هذا رجوع
منه عن القول الاول وحينئذ فليس له الاقوال واحد فكيف ينسب ابن
عرفة له قولان تامل   وفي وجوب المعرفة الخ لما انهى ابن عرفة الكلام
على عزو الاقوال المتقدمة لاربابها اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة
وما للايمة في ذلك من الاقوال المناسبة فقوله وفي وجوب الخ من كلام
ابن عرفة وهذا الظرف متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد نقلاه الخ مبتدا
موخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل واجبة وجوب الفروع بمعنى انها ليست شرطا في الايمان ولكن
جازمه ثم اختلف فيها فقيل انها واجبة على الاعيان اي على كل واحد
بعينه بالدليل الاجمالي ولايجب الدليل التفصيلي على كل واحد بل هو
واجب كفاي يجب على اهل كل قطر ان يكون فيهم من يعرف الدليل التفصيلي
وهذا القول نقله الامدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع على كل احد بالدليل التفصيلي ولايكفي الدليل الاجمالي وهذا القول
نقله الامدي عن غير الامام القول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع وجوبا عينيا بالدليل الاجمالي ولايجب الدليل التفصيلي لاعينيا
ولاكفايا بل هو مندوب فقول الش وفي وجوب المعرفة المراد بالوجوب
وجوب الفروع لاوجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب الاصول
يكفر تاركه كالايمان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن الامام راجع للقول
الاول وقوله وغيره راجع للقول الثاني   وجوب المعرفة على الاعيان
بالدليل الاجمالي اي ان ادنى المراتب ذلك فلو اتى بالدليل التفصيلي كان كافيا
كان كافيا من باب اولى   قايلا حال من الغير اي حالة كون ذلك الغير قايلا
الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اي تفصيلي ودون شبهة فهو مومن
عاص فهو في فقد الدليل التفصيلي والشبهة كان مرضا عاصيا هكذا اقرب
عبارة الش واعترض بان قوله فهو مومن عاص بترك النظر يفيد ان الدليل المنفي
مطلق الدليل لاخصوص التفصيلي وحينئذ فغير الامام موافق للامام في
ان الواجب عينيا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذا القول الثاني ونسبته

للغير

للغير والحاصل ان مضمون هذه الحال لايدل على ان الغير يقول بوجوب المعرفة
على كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه على ذلك المعتقد من غير دليل
بالعصيان يقتضي ان الواجب عينا مطلق دليل اللهم الا ان يقال المراد بالنظر
في قوله بترك النظر النظر الكامل وهو التفصيلي فتامل   دون دليل ولا
شبهة اي واما لو كان الاعتقاد لدليل او شبهة كان مومنا غير عاص واعترض
بان الشبهة تجر للجهل المركب وحينئذ فلا يكون من اعتقد اعتقادا جازما
لشبهة مومن واجيب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته يقينية والمراد
بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجا النتيجة صحيحة   الفهري
اي قال الفهري لانزاع الخ اي لاخلاف بين المتكلمين في عدم وجوب التفصيلي
عينا بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خبير بان كلام الفهري
المذكور يناقض القول الثاني الذي نقله الامدي من وجوب بالدليل المعرفة
التفصيلي فغرض ابن عرفة بنقل كلام الفهري معارضة القول الثاني بكلام الفهري
واما قول العكاري انما مراد الامدي الوجوب الفرعي كامر وقول الفهري في عدم
وجوب المعرفة الخ مراده الجواب الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب
الكفاي انما يقابل العيني في الفروع اذ الاصلي لايكون كفائيا   وظاهر قول
ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب المعرفة كما علمته وقوله انما هي خبر
قوله ظاهر وهي واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة التي بالدليل
التفصيلي اي على كل احد او على اهل كل قطر مندوب لافرض كفاية وفي بعض النسخ
انما هو وحينئذ فالضمير للعلم المعلوم من المقام اي ان كون العلم بالدليل التفصيلي
مندوب   انتهى اي كلام الامام محمد ابن عرفة في شامله   قلت وبالجملة
الخ الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي قلت واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال
اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن كلام غيره وقوله بالجملة الخ هذا راجع
ومرتبط بالكلام الذي ذكره قبل كلام ابن عرفة   عن جمهور اهل السنة
ومحققيهم في هذا دليل على ان المراد بالجمهور فيما تقدم جمهور المتكلمين وهذا
الكلام اعني كون الجمهور قالوا ان التقليد لايكفي في العقايد وان كان قد مر الا
انه اعاده توطئة وتمهيدا لقوله ولهذا قال ابن الحاجب الخ تامل
لايكفي في العقايد اي وحينئذ فالمقلد كافر وجعل هذا قول الجمهور اهل السنة

ناقله ما مر عن بن عرفة من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعفها ولهذا قال الخ هذا هو المقصود والممهد له وابن الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده كان حاجبا اي بوابا لامير قوص بلدة من بلاد الصعيد ووالده كردي وولد هو في قوص ودفن بالاسكندرية المنسوبة له انما قال ذلك لعدم الجزم بنسبتها له لانه قد قيل انها لغيره وهو حديث النفس اي الكلام النفساني التابع للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجزم المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان التصديق هو قول النفس امنت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد الجازم عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد الجازم انتفى تابعه الذي هو حديث النفس لا المعرفة اي لان التصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث النفس ولانها ايضا حديث النفس تابع للاعتقاد والحاصل ان الايمان اتفقوا على انه التصديق الشرعي ثم انهم اختلفوا في مدلول التصديق الشرعي ما هو فقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس كلام نفساني يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان بل لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة اعني الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق الذي هو الايمان المركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب على هذا بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي حديث النفس التابع للاعتقاد قال الش والاصح الاول واعترض بان تعبيره بالاصح يقتضي ان القول المقابل اعني القول بانه المعرفة صحيح مع ان المعرفة موجودة في الكفار فيكون القول بانه المعرفة خطا واجيب بان القائل بانه المعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان من يقول انه حديث النفس يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه لابد من اعتبار الامرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق هل هو نفس حديث النفس ونسبة المعرفة شرط او المعرفة واما حديث النفس فهو شرط خارج فان قلت حيث اتفق اصحاب القولين على انه لابد من وجود الامرين فما وجه كون القول بان مدلول التصديق حديث النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصدق للمخبر او الخبر والنسبة المذكورة تكون بقولك هذا الخبر صادق وانت صادق في كذا فلما كان التصديق هو نسبة الصدق للمخبر نقل شرعا للمخبر الذي هو حديث النفس لتعلقه به

بخلاف

بخلاف المعرفة فانها لا تعلق بها بنسبة الصدق حتى ينقل اليها تامل فان قلت تفسير المص للايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا القول هو الصحيح يقتضي ان المقلد ليس بمومن لانه وان كان عنده حديث النفس الا انه ليس تابعا للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مومن الا انه عاص واجيب من طرف من يقول ان المقلد مومن بان هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو حديث النفس التابع للاعتقاد لا للمعرفة وبهذا تعلم ان قول من يقول الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وقول من قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد احدهما لا يقابل الاخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير لاصل الايمان قال ولا يكفي الخ هذا هو المقصود للش بالذات من نقل عبارة بن الحاجب واعاد الفعل لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول بما مر وكان المناسب في كلام ابن الحاجب ان يقول فلا يكفي بفا التفريع ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الا ان يقال لم يلاحظ ان تكون القضية حقا في حد ذاتها بدون الالتفات لما قبلها تامل قلت ويدل على كلام الجمهور الخ هذا شروع في الاستدلال على صحة مذهب الجمهور من ان المقلد كافر وجرى في ذلك الاستدلال على ما هو مناسب من تقديم الكتاب على السنة وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال بالايات يرجع لقياس من الشكل الثالث وحاصله ان يقول العلم هو الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم واجب ينتج الاعتقاد الجازم لموجب واجب دليل الصغرى ما مر في تعريف العلم ودليل الكبرى الايات القرانية المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا بيان لوجه الاستدلال بالاية وقد يقال ان الاية انما تدل على ان العلم واجب ولا تدل على انه واجب وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا فالاستدلال بالاية لم يتم فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر في الاية للرسول لا للامة وحينئذ فلا تدل الاية على وجوب العلم على الامة واجيب بان الله امر عباده المومنين بما امر به عباده المرسلين فخطاب الرسول خطاب للمرسل اليهم وبعد هذا يقال الاية انما تدل على وجوب العلم واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل منه علم يكون كافرا فلا دلالة للاية عليه وقد علمت الفرق بينهما اي بين العلم والمعرفة من ان الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم لغير دليل ليستيقن اي ليستيقن قل هذه سبيلي ادعوا الى الله الخ اعلم ان كلام الش مبني على

ان الوقف في الاية على قوله ادعوا الى الله كما قاله بعض المفسرين والمعنى قل هذه
اي الدعوة الى سبيلي دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله انا مبتدا موخر
ومن اتبعني مبتدا وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة
قبلها فالكلام في قوة قضيتين الاولى قايلة انا على بصيرة الثانية من اتبعني على بصيرة
اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العموم وحينئذ فقوله من اتبعني على بصيرة في
تقدير كل متبع لي على بصيرة فاذا جرينا على عكس النقيض الموافق الذي هو تبديل كل
واحد من طرفي القضية بنقيض الاخر مع بقاء الصدق والكيف فنقول ح في عكسها
كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي فنضم هذا العكس كبرى الى مقدمة صغرى
سلبية قايلة المقلد ليس على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي ينتج من
الشكل الاول المقلد ليس بمتبع لي واذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبي كان غير مومن واذا   عن صح
كان غير مومن كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعى بواسطة
القياس المنتج لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المص من ان المقلد ليس بمومن
لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس اخر بان تجعل هذه النتيجة صغرى فنقول
المقلد ليس متبعا للنبي وكل من ليس متبعا للنبي فهو ليس بمومن ينتج المقلد ليس بمومن
فلزم ان يكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولو جرينا على عكس النقيض
المخالف الذي هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين الاول مع بقاء
الصدق دون الكيف قلنا في عكس القضية المذكورة لا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع
فنضم كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على بصيرة ولا شيء ممن ليس على بصيرة
بمتبع لي ينتج من الشكل الاول لا شيء من المقلد بمتبع لي فياتي ايضا ما قاله المص وهو ان
المقلد ليس بمومن اما بتركيب القياس الاخر او بواسطة لمن نفي الاتباع عن المقلد يستلزم
عدم ايمانه فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الصغرى في هذا
القياس تجعل معدولة المحمول ليصح جعلها صغرى في الشكل الاول لا سالبة لعدم
صحة جعلها صغرى في الشكل الاول فقد ظهر لك ان الاية تدل على المدعى بواسطة
القياس عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر الش عكس
النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق المختلف فيه
هذا وما ذكره من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قوله في الكبرى اعني عكس
النقيض من لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا يقال عليه المراد لم يكن متبعا

اتباعا كاملا

اتباعا كاملا وحينئذ فلا ينتج الكفر بل عدم الايمان الكامل تامل   فلا يكون
مومنا اي بل هو كافر لانه لا واسطة بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة لا نفسها
فليس مفرعا على قوله فمن لم يكن الخ الذي هو عكس النقيض الموافق بل هذا مفرع على
نتيجة القياس المطوي   والبصيرة معرفة الحق بدليله اي والبصيرة هنا
معرفة الحق الخ والمراد بمعرفة الحق ادراك اد النسبة المطابقة جازما ادراكا
بالدليل وقد تطلق على غير قايمة بالقلب كالعين القايمة بالراس   ومعلوم ان
التقليد لا يصح في حق المرسلين اي فكذا في حق المومنين هذا توجيه للاستدلال
بالحديث ولا يقال ان مساق الحديث في الحلال والحرام والاعمال الصالحة ونصه
كما في مسلم ان الله طيب ولا يقبل الا طيبا وان الله تعالى امر عباده المومنين
بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا لانا
نقول قد تقرر في الاصول انه اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقصر على محل
ذلك السبب بل يجري فيه وفي غيره بطريق القياس وهو هنا اولى نعم يرد ان
يقال ان المعرفة واجبة وجوب الفروع والمرسلين لعصمتهم لم يتم بهم الا العلم
فلا يصح التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمعصومين فيجوز ان يقوم بهم غير
العلم فالحديث حينئذ لا يدل على ان التقليد لا يكفي تامل   وقوله ان الله امر
عباده المومنين اي المومنين بحسب المال او المراد المومنين بحسب الظاهر او يقال
ان المراد بالمومنين الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان ولا يقال ان الذوات
تصدق بذوات المرسلين فلا حاجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا نقول المراد ذوات
خاصة اي المغايرة لذوات المرسلين وانما احتجنا للتاويل في المومنين لما ذكر
لانهم عند امرهم بالايمان لم يكونوا مومنين والا لزم تحصيل الحاصل تامل
دخل الجنة اي ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان معتقدا ذلك فيكون
كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اي مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا
مات ولم يعلم ذلك بل اعتقده فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل على كفره
دليل على ذلك اي على مذهب الجمهور من عدم كفاية التقليد في العقايد
وكفر المقلد وفيه ان الذم لا يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك الواجب
الفرعي وحينئذ فالايات الدالة على الذم لا تدل على كفر المقلد   قل انظروا
الخ اي فهذا امر بالنظر والامر بالشيء نهي عن ضده فهذه الاية ذامة للتقليد

وآمره بالنظر وامره بالنظر اسناد الامر الى الايات مجاز عقلي وقوله وكلاية نحو
مبتدا وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب تقديمه هناك
قبل الاستدلال بالسنة ان في خلق السموات والارض الاية فيه ان هذه
الاية لا تقتضي ان من لم يكن عنده الايات الدالة على الصانع يكون كافرا المتاني
بالنظر اي المتاخر بالنظر وقوله خوف متعلق بعدو وقوله بالنظر متعلق بالمتاني اي
ان المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيفوته النظر بسبب ذلك ويمات خيرا فيموت
كافرا وقوله عند بعضهم لعل الاولى ان يقول على الصحيح ويحذف قوله عند
بعضهم لانه يصدق تاييد القول بكفر المقلد والمتبادر من قوله عند بعضهم تضعيف
ذلك القول كما هو ذوق العبارة وان كان يمكن ان يقال عند بعضهم اي الذي هو المعظم
فتامل وان عسى الخ معقول قال اتى قال وان عسى الخ بعد قوله اولم ينظروا
نعدا بالنظر لعبارة الخ واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان عسى عطف على قوله
في ملكوت السموات والارض اولم ينظروا اي يتفكروا في قرب اجلهم المترتب حصوله
عليه وإجماع الصحابة ايضا ظاهره كان غيرهم اجمع على ذلك ايضا
وليس كذلك فالاولى تاخير قوله ايضا بعد قوله دليل على وجوب النظر فانها
اي الصحابة اي جنس الصحابة المتحقق في البعض لان الذم انما وقع من البعض
لا من كلهم بدليل قوله من غير نكير اذ لو كان وقع الذم من كلهم فلا معنى حينئذ لقوله
من غير نكير لان الانكار وعدمه انما يكون اذا وقع من بعضهم واطلق الباقي على
ذلك فانها الخ علة لقوله دليل وقد تبين بذلك العلة المجمع عليه وحينئذ
فالمقصود بها بيان المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل الخ وبعد
هذا البيان يصير المدعى بينا بذاته دليل على وجوب النظر قد يقال ان الوجوب
فرعي وحينئذ فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها لم تزل تذم الخ فيه
ان الذم ايضا كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك الواجب الفرعي وحينئذ
فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر المقلد من غير نكير فيه اشارة اي
انه اجماع سكوتي ايجاب النظر لم يذم بل سمع الذم واقره ومن المعلوم ان الاجماع
السكوتي حجة تامل وقال القاضي التقليد في علم التوحيد الخ الاولى ان
يقول وقال القاضي الامر بالتقليد في علم التوحيد لاجل ان يأتي اخذ الخ التعليل بقوله
لانه اما ان يومر الخ ثم بعد هذا فنقول الاولى اسقاط كلام القاضي لان كلامنا

من اول الامر في شخص وجد منه تقليد هل ذلك التقليد كاف منه اولا وكلام
القاضي انما يناسب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام الاصلية مامور به وكلامنا
لنا فيه فتامل والحاصل ان الاتي في كلام القاضي استدلالا على دعواه التي هي
عدم صحة الاكتفاء بالتقليد وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا
لمن قال بامتناع الامر بالتقليد وفرق بين الدعوتين لانه اما ان يومر
بتقليد من شاء منهم الاولى اسقاط قوله منهم اذ لا حاجة لها ثم ان كلام القاضي في
التعليل قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متناقضة لزم
حينئذ الامر بالجمع بين النقيضين او بتقليد المحق اي القائل بالحق
وهو خلاف الاجماع اي والمخالف للاجماع باطل اي واذا كان اللازم وهو ان
يقلد الكافر ممتثلا باطلا فليكن الملزوم وهو الامر بالتقليد لمن شاء كذلك
وانه لم يعلم هو اي الشخص الذي امر بالتقليد والاول من تكليف المحال
اي وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل كذلك والاولى ان يقول
والاول من التكليف بما لا يطاق لانه ليس في قدرته العلم بالمحق عند الله
والتكليف بما لا يطاق باطل الا بعد النظر القويم اي في اقواله التي يقلده
فيها حتى يعلم حقيقتها ولا شك انه اذا نظر فيما ذكر وعرف حقيقته كان عارفا
والغرض انه ليس بعارف هذا خلف لانه جمع بين النقيضين هذا والاحسن
في طريق الاستدلال ان يقال لو كان مامورا بالتقليد فاما ان يومر بتقليد من شاء
او يلزم عليه بتقليد المحق عند الله او المحق عند المامور عنديته علم او عنديته
ظن والاول باطل لما يلزم عليه من امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما يلزم
عليه من التكليف بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما يلزم عليه من التخالف
والرابع باطل لما يلزم عليه ان من قلد المبتدع او الكافر يكون ممتثلا فالقول بالامر
بالتقليد يلزمه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم بطل الملزوم واعلم ان هذا
الدليل انما يقال في ابطال القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام
الفرعية فهو مطلوب لانه منوط بشهرة خفية المقلد فتامل لزم ان يكون
كل من قلد الخ اسم يكف هو قوله من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله مبتدعا
او كافرا مفعول قلد وقوله على رجحان قوله في ظنه اي قول المبتدع او الكافر
في ظن المقلد بلحقية الايمان من اضافة الدال للمدلول والدلالة ظنية

من غير بحث منهم على السرائر اي من غير بحث عن
والمراد بها كلمتا الشهادتين
عقايد الناطق بالشهادتين المسرورة اي المخفية في قلبه هل هي عن دليل او لا فلولا ان
التقليد كاف لهما اكتفى صلى الله عليه وسلم واصحابه بمجرد النطق بما ذكر بل سالوا
عن السرائر اي عن العقايد هل هي عن دليل ام لا   على المظان والظواهر اي
لا على البواطن فقد سكت عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لان يكون ما فيه كفرا
والمظان جمع مظنة اي المحل الذي يظن منه انه عالم في الباطن فقوله والظواهر
عطف مرادف   وليس كلامنا فيه اي وانما كلامنا في ما في القلب المخلص من
النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة   وقد اجرى الخ علة لقوله انما
هو من باب اجرى الاحكام على الظواهر اي وانما كان من باب اجرا الاحكام على الظاهر
لان النبي قد اجرى الخ فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل عليه   بارد بكفر اي
وهو الالتفات وقوله ولم يدل ذلك اي اجرا الاحكام وقوله الا انهم على كذلك اي
مسلمون واذا كان اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم مسلمون في الاخرة
فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمون في الاخرة فتامل   والى هذا المعنى اشير
الاكتفا بالتقليد نظرا للظاهر اشرت بقولي فانها غير مخلص   واما في الدنيا
الخ محط الاشارة واما في الدنيا فبنى احكامها على الظواهر فان قلت اذ هذا
المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة في الاخرة وان كان مفهوما له فكيف يجعل ذلك
معنا حاصلا بالاشارة مع ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا
بالقراين البعيدة واجيب بان مراده بالاشارة ما قابل الصريح   وعلى هذا على
هذا التعليل اي ولاجل هذا اي لكون الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر والمعنى
ولاجل كون السنة جارية على اناطة الحكم بالظواهر وعدم البحث عن السرائر
فالاشارة راجعة للامر بحسب ما يناسب ذلك   قال الغزالي يشتد به
الزاري وتحتبنها من حكمه رضي الله عنه من ادعى مذهب امام ولم يجر على سننه
فهو بريء منه ويقول له مذهبي العمل لا العلم ومن حكمه ايضا اذا رايت العلما
يتحاسدون ويتناظرون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة
لا تحرك عقايد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي وتفهم اياه
بل تبقى عقايدهم على ما هي عليه من صحة او فساد في الباطن لبنا الاحكام
الدنيوية على الظواهر هذا مراد الش ولكن يقال للشارح ان هذا ليس مراد الغزالي

بل مراده

بل مراده ان العوام اعتقادهم صحيح لكن التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه
لو حركت اي اختبرت بدليل قطعي لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخل واما ما حمل
عليه الش كلام الغزالي فليس مرادا للغزالي لانه لا يرضى به النبي ولا احد من الموالي ولا
احد من الاوليا   يعني لان السنة اي ان الغزالي يعني ويقصد بتبقيا
عقايد العامة على ما هي عليه ان السنة مضت بعدم البحث عن الضماير واذا كان
كذلك فلا ينبغي ان تحرك عقايد العوام بل يتركون على ما هم عليه من صحة او فساد
وكلام الغزالي ليس دليلا على الاكتفا بالتقليد وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ
لكون التقليد كافيا فعجب يكون كلامه دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد الش وقد
علمت ما فيه وان الحق ان مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف
والنظر مستحب فقط   وانما يجب الخ هذا جواب عن سوال وارد على ظاهر كلام
الغزالي وحاصله ان قوله لا تحرك الخ يقتضي النهي عن بث العلم مع ان السنة
مضت فيها ببث العلم   لا لمن اعرض اي والعوام لا يخلوا حالهم عن هذين
الامرين واما ان لا يسالوا التعلم او يسالوه ويكون السايل ليس اهلا للعلم وحينئذ فلا
يجب بث العلم لهم فلا تحرك عقايدهم وفيه ان من العوام من يسال ويكون فيه
اهلية   تبلى اي تختبر السراير   المنكر كاعتقاد ان الصحابي نبي
تغيير المنكر وذلك بكونها بتعليم العلم   وقد جعل الخ دفع لما يقال ان
قوله والتلطف الخ ينافي ما مر من ان العوام ليسوا اهلا للتعلم وحاصل الجواب
انه جعل في الادلة سعة فمنها القطعي ويحمل عليه ما سبق ومنها الاقناعي
وعليه يحمل قوله بما سعة الخ فتخاطب العوام بالاقناعي والاولى تغليبه
اي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لان الله قد جعل الخ قوله والادلة
عطف مرادف   المنكر اي سوا كان بدعة او كفرا   والتلطف اي الرفق
وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة بالعنف فقيده بالتلطف
ممن يميل الى صحة القول بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك القايل
يرى وجوب النظر وجوب الفروع وحينئذ فالمقلد وان كان مومنا عنده
الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القايل يرى استحباب النظر وح فالمقلد
مومن الا انه مرتكب لخلاف الاولى او المكروه لان مخالفة المندوب اما مكروهة
او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القايل يرى ان النظر مكروه او

خلاف الاولي وان التقليد هو الارجح لكن المتبادر من كلام الش الاحتمالين الاولين
ولذا اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويري رجحانه الخ اي فحيث
كان يرى رجحانه فالتقليد مندوب والنظر مكروه او خلاف الاولى   درجة
الاجتهاد الاضافة للبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على الاجتهاد وليس المراد
بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الاحكام من عبية وغيرها بل المراد به النظر في
علم التوحيد   ماتوا ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل الامة
وكذلك الصحابة كان الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر او غير حقيقة
العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا هذا ولا حقيقة هذا وحينئذ فالحالة
الثابتة بهم حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات لما ارتكبوها فهذا يدل على ان
التقليد ارجح من المعرفة   ولم يعرفوا الجوهر اي حقيقته وهي ما قام بنفسه
سوا كان مركبا وهو المسمى بالجسم او بسيطا وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي
ولا حقيقة العرض وهي ما قام بغيره مع ان الاستدلال على حدوث العالم
المتوقف عليه الاستدلال على وجود الله متوقف على معرفة حقيقتها
ونقل عن الاستاذ يحتمل انه بالبنا للفاعل عطف على قال اي ونقل ذلك البعض
اي قال ونقل الخ   ابن فورك بضم الفاء وفتح الراء من تلامذة الاشعري
لتبيت الجنة خالية اي في حكم الخالية لانه لا يدخلها حينئذ الا العارفون
لا المقلدون والعارفون قليل واذا كان اكثر الامة المشرفة على التقليد فيكون
التقليد ارجح   حكى الخ بالبنا للمفعول اي وقد حكى الخ او بالبنا للفاعل اي
حكى ذلك البعض   عليكم بدين العجائز اي والعجائز شانهن التقليد وحينئذ
فيكون هو الارجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف الذي
قال ذلك القول سفيان الثوري فقد حكي ان عمر بن عبيد المعتزلي لما جعل المنزلة
بين المنزلتين قالت له عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مومن ولم يجعل منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان الثوري فقال عليكم
بدين العجائز   اللهم ايمانا كايمان العجائز هو الايمان التقليدي اللهم ارزقني
ايمانا كايمانهم فالفخر قطع عمره في النظر والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب
التقليد عند القدوم على الدار الاخرة فلولا انه ارجح ما طلبه   وقال
عمر بن عبد العزيز الخ كان من العادلين الذين يقبل كلامهم ويحتج به وقوله

عند

عند اهل الاهوا اي عند اتباع اهل الاهوا اي بل اهل تبعتهم اولا انفعال
للسائل لا انتبعهم وعليك بدين الصبي الخ والاهوا جمع هوا والمراد باهل الاهوا اهل
الاراء الذين يتبعون اراءهم في العقايد   عليك بدين الصبي المراد به
التقليد وقوله الذي في الكتاب ذكر بعضهم ان الكتاب هو الكتب اي محل التعليم
وذكر بعض ان المراد به الجماعة الكاتبون والمعنى حينئذ على الاول عليك بدين
الصبي الكائن في المكتب وعلى الثاني عليك بدين الصبي الكائن في جملة
الكاتبين اي من جملتهم فقوله ومعنى من على الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب
لانه هو الذي يومن عليه من الاعتقادات الفاسدة لكون فقيههم يعلمهم بخلاف
الاولاد الذين شانهم اللعب فانه لا يومن عليهم من الاعتقادات الفاسدة
وقوله ودين الاعرابي اي الذي هو التقليد فلولا ان التقليد افضل ما امر
به عمر ابن عبد العزيز   وقال عمر الاولى ان يقول ونقل عن عمر الخ   ودع
ما سواهما اي ما سوى دينهما   اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا عطف
الاعتقاد على الايمان مغاير لان الايمان مرجعه للكلام النفسي وهو قول النفس
امنت لا مرادف لان الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة فهو اي الايمان
ليس من باب العلوم والاعتقادات ثم ان هذا الدليل الاخير يرجع الى قياس من
الشكل الاول ذكرت صغراه وحذف كبراه ونتيجته والاصل هكذا بعض المقلدين
اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا من ايمان بعض من نظر في علم الكلام وكل من هو كذلك
فايمانه ارجح من ايمان بعض من نظر ينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان
بعض من نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعي
لكن هذا انما ينتج المدعي بالنظر للبعض والمدعي عموم ارجحية التقليد فالاحسن
تامل   على كل موفق المشار به الى ان افاده ضروري او كالضروري فلا يحتاج
لدليل لكن ربما احتاج الى تنبيه واما غير الموفق فربما يعتقد صحته وفيه
تلويح بلزوم المستدل بتلك الادلة حيث جعله غير موفق   اما الثالث اي اما
بيان ابطال الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب الش في بيان ابطال تلك الادلة طريق
اللف والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث اولا لقلة الكلام عليه او لكونه
ليس فيه الا فصل واحد بخلاف لو ابطل الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل
بين كل واحد وابطاله بفصلين   وهو رجحان الخ فيه ان هذا هو الدعوى

لا الدليل لان الدليل الثالث لا مرقوة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارجحية اعتقادهم
من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعى جزا من الدليل وهنا جعل صغرى
الدليل نفس الدعوى لان الصغرى قايلة بعض المقلدين ايمانه اقوى واقوى
هو معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهو ايمان المقلد ارجح لان جمهور
الايمة الخ فيه ان هذه العلة في مقام والمصادرة وهو المعلل مقام اخر
فالمناسب في التعليل ان يقول لانه قد اخذ المدعى جزا من الدليل اللهم الا ان
يقال انه اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد بالمصادرة
حقيقتها المتقدمة اي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه مبعد للمطلوب وهو
النظر وانما كان النظر مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا يكون قوله لان الخ علة
لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الش حذف واو والاصل ولان جمهور الخ فهو
بيان ثان لفساد الثالث وحاصله ان العلما قسمان منهم من جعل التقليد كفرا
ومنهم من جعله حراما فكيف يجعله هذا المستدل راجحا لان جمهور الخ فيه
ان هذا يهدم ما اسسه في هذا الكتاب من ان المقلد كافر وكذا قوله وبعضهم
الخ يهدم ما اسسه حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اي وجوب
الفروع بدليل ويحرم الخ اصلا اي لا كاملا ولا متاصلا او المراد
لا ايمان له متاصل فاولى الكامل بحث فهم عاقل اي بحث مفهوم فهم
عاقل لان ما قاله هذا القايل من جزيات وحاصله انه لا يدخل تحت فهم
عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا عليه فكيف يدعي هذا
العاقل انه راجح عليه جزما المستند الخ فقضيته ان الجزم غير التقليد
مع انه عينه لان التقليد الجزم بقول الغير بدون دليل فيختل المعنى لقولنا
ان الجزم المستند للجزم ولا معنى له فلعله اراد بالتقليد قول الغير تامل
ومن لازمه قبول احتمال الخ فيه ان اللازم نفس الاحتمال الا ان
يقال اضافة قبول لما بعده بيانية والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول
النقيض او احتمال النقيض بتشكيك مشكك فيقتصر على احد اللفظين
ويحذف الاخر يكون مساويا اي فضلا عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان
بحيث لا يحتمل الخ مقتضيه ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به

وجوه

وجوه وذلك الجزم لا يحتمل النقيض بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به
الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال مثلا وذلك الجزم لا يحتمل النقيض بوجه من
تلك الوجوه الجزم بوحدانية الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا
لكونه جزما ولا خارجا للمطابقة ولا بتشكيك مشكك للدليل والذي يحتمل
هذه الامور انما هو متعلق الجزم كالوحدانية وحينيذ فلا بد من تقدير في
قول الش بحيث لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل ولعله
اي المستدل اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان بعض الناظرين
بعض ما لم يبطر الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان
هولا الجماعة الذين خرقت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون وحينيذ فلا
تصح هذه الارادة تامل بل هو كالناظر ظاهره ان الناظر اقوى حالا منه
لان المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر ليس كذلك وقد يقال ان القوة في المشبه
به بسبب الاعتياد والحس لان المالوف بحسب العادة والحس انما هو الناظر وان
كان ذات المشبه اقوى تامل وقوله في ان الحاصل له علم بيان لوجه الشبه
ويجوز الخ اي لانه يجوز الخ فهو تعليل لقوله انما هو بحسب الخ ويجوز في
قدرة الله الخ نقل ابن عرفة عن الشامل الاتفاق على الجواز ونقل العضد منع
الوقوع بالنسبة للعلم بذات الله وصفاته لانه مكلف به وكونه مكلفا به يقتضي
انه مقدور للعبد والا لقبح التكليف لخروجه عن الحكمة ان يجعل
العلوم النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقايق لان المراد بكونها
ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له العادة الى نظر فقوله بحيث
الخ جواب عن ذلك الايراد اي وليس المراد انها تصير ضرورية تامل
وتوقف العلم الخ جواب عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على
النظر الا ان تجويز الخ حاصله انه وان جاز خرق العادة لكن لا ينبغي الالتفات
لذلك بحيث ينام الشخص الذي لم يحصل له تلك المرتبة ويكسل ويقول يجوز
ان الله يخرق عادته ويعطيني العلم من غير تعب فالنظر واجب عليه وكسله
وعدم تعاطيه للنظر بجوز الخرق العادة حرام عليه والتعب في الدرس
اي في التدريس اي في حالة بان يصغي التلميذ للشيخ ويترك جميع الشغلات
له عن كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكر بامور الدنيا في النظر اي في

المطالعة والرحلة اي ان كان ليس في بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم انه لا
يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان كفائيا ولا بعد
مخالفتهما في ذلك عاقا وقد روي في الحديث الخ هذا شروع في الاستدلال على
ان العلم لا يحصل الا بالطرق المذكورة لا يستطاع العلم اي لا يحصل العلم
وقوله براحة الجسم الباء بمعنى مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد في
النظر والتعب في الدرس وورد انما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم والتلقي
عن الاشياخ ولو بالصين اي ولو تطلبوه بالصين اي ولو يكون طلبكم له
بالانتقال والرحلة الى الصين التي هي بلد بعيدة فلو ليست شرطا في الماضي بل
مستعملة في الاستقبال وفي هذا الحديث دليل على طلب الرحلة الى تلقي العلم
يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فهذا دليل للاجتهاد والتعب ففيه اشارة
الى ان العلم لا يحصل الا بالتعب والاجتهاد فلولا نفر الخ دليل على الرحلة
سيرة شهر المراد مدة طويلة فلا مفهوم لشهر واعلم انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن
غيره ما ليس عنده كان مساويا له او اعلى او ادنى في العلوم علم كل شيء اي مما
يحتاج له في دينه وحينئذ فلا ينافي هذا سفره للقا الخضر لياخذ عنه العلم
لان سفره لاجل الاجتماع بالخضر لياخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق
لها بالدين بل العلوم الباطنية للقا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد المعجمتين
واعلم ان المعتمد انه نبي حي وقيل ولي وعلى كل حال فموسى افضل منه لانه
نبي مرسل وقد سافر للاخذ عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان
ياخذ عن غيره ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر يجتمع بمن
وجدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة وان لا يكون في قلبه غل لاحد وان لا يد خر
شيا من الدنيا وان اراد الخ اي ان ذلك القايل انا نجد بعض المقلدين اقوا
ايمانا من بعض الناظرين ان اراد بالايمان ما ينشا عنه من اعمال البر والاولى ان
يقول ان اراد بقوة الايمان كثرة ما ينشا عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة
فمسلم وان بعض المقلدين يحفظ الخ هذا كالعلة لما قبله اي لان بعض المقلدين
يحفظ الخ وكانه قال وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا
كثرة الاعمال الصالحة فمسلم يحفظ بعض المقلدين من المعاصي اكثر من العلما
ما لا يوجد في كثير من العلما المناسب ان يقول في كثير ممن نظروا ان كان

الناظرونا

الناظرون هم العلما انما هو بيد الله اي بارادة الله اي بسببها وليس
بين العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم العمل وهذا علة لقوله والانتفاع
بيد الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط عقلي وظاهره ان بينهما ربطا عاديا
وليس كذلك فالاولى ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ولا عادي وقضيته
انه لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بيد الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بيد الله
ايضا بحيث يقال ان المولى ان شا اوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما الا ان
يقال مراده بكونه لو كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى انه يوجد العلم
بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا تتعلق به قدرة الله لما فيه من قطع
اللازم عن الملزوم العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل وان المقلد
قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة للعلم اصلا ولا معنى للامر به قلت اجاب
الشارح عن هذا بقوله الا ان هذا اي عدم الربط او كثرة تحفظ بعض المقلدين الخ
لا يقدح الخ ولا في شرفه اي ولا يقدح في شرف العلم اي ولا يوثر في شرف
المتقيد عليه وليس العلم الواو للتعليل اي لانه ليس العلم الخ فهو تعليل لما
قبله وقوله على المخالفة اي للشارع او لامره على الموافقة اي موافقة الامر
او الشارع وهو متعلق بقوله يحمل ثم هذا العالم المخالف اي للشارع او
لامره لما قدم انه ليس بين العلم والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل
فيتوهم ان المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك بقوله ثم ان
هذا العالم الخ احسن حالا من المقلد هذا يقتضي ان المقلد حاله حسن
ولكن التعليل الذي ذكره للاحسنية بقوله لان المقلد قال الجمهور الخ يقتضي عدم
حسن حاله فالتعليل لا يناسب الدعوى بل يناقضها فلا يكون له عمل اي
لان العمل شرط صحته النية وهي لا تصح الا بالايمان ولقليل الخ هذا
في المعنى توجيه لقوله هو احسن حالا وهذا التعليل يناقض مقتضى التعليل
الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا وحكم بان حاله حسن وقوله بل لا اثر الخ هذا
يخالف ما قبله ويناسب التعليل الاول المفيد انه لا عمل له وبالجملة فكلام الشارح
فيه تضارب فتامله ولك ان تقول مراد الشارح ان الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد
فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على
صحة عمله والعمل المتفق على صحته احسن من المختلف فيه فقد انتجت العلة

المدعى كان العلة الغائية منتجة له وقوله بل لا اثر الخ اضراب ابطالي للمدعى
بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام
التقليد وقوله اصلا راجع لقوله بل لا اثر وقد شدد الواو للتعليل وهو علة
لقوله بل لا اثر للعمل الخ لكن هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عين
الدعوى فهو مصادرة فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعله دليلا
اصلا راجع لقوله لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المقوم للعمل
اي المتعلق به ومن في معناهم اي كالمقلدين فهم في معنى الرهبان اي مماثلين
لهم من حيث ان كلا على الكفر وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد المقلد موافق
للواقع واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل
لا ينفعهم شيء في الآخرة اي لكونهم كفارا في الواقع ثم لو حببنا الخ
ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو حببنا الخ والحاصل ان ما مضى
من انه ان اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعات وابعد عن المعاصي من
كثير من العلماء نسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلماء هذا الزمان المتشبهين بالعلماء
وليسوا علماء حقيقة واما العلماء المحققين فلو حببنا لعد اعمالهم الحسنة التي تخلقوا
بها وبعد ما لهم من العلوم لغاب جميع اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة من
خصالهم فانت يا ايها القائل ان بعض المقلدين اكثر اعمالا من بعض العلماء لك
شبهة وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا بالعلماء وعملهم قليل ورايت بعض
العوام عملهم كثير فقلت ما قلت لكن هؤلاء الذين رايتهم يتشبهون بالعلماء
وليسوا علماء حقيقة ولو رايت العلماء حقيقة لم تقل ذلك هذا حاصل كلامه
لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة فعطف الاعمال على المحاسن تفسيري
ومشايخ الاولياء الاضافة حقيقية والمراد بمشايخ الاولياء كبراؤهم
كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على اكثر مساو وقوله الذين هم اي مشايخ الاولياء
وقوله قدوة اي متبع بفتح الباء وقوله المتقين المراد بهم الاولياء فيما مر
وما لهم عطف على قوله المحاسن وقوله من العلوم بيان لما لهم وقدم الاعمال
على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم ينبغي
له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بها عطف على قوله من العلوم واتى بثم التي للترتيب
للاشارة الى ان بث العلوم فرع عن وجودها وتحصيلها والمراد ببثها تعليمها

وممارشها

وممارشها وجهادا الخ مبطل اللام للتقوية والمراد بما ذكر من المبطلون المعتزلة
والفلاسفة فكل ما يتيم واحد منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد
من كل جاهل ومبتدع المحل للضمير ولا اصل حتى انقطع منه اي من ذلك المبطل
التشوق الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك المبطل جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل
هنا الجاهل جهلا مركبا لانه هو الذي له قدرة على اقامة الشبه الى الاختلا
اي الاختطاف وقوله من الدين اي من اطراف الدين وهذا كناية عن اخذهم
شيئا من امور الدين وتحريفه لتقوية حججهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى
لان الرؤية تستلزم الجهة فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة الله يرى واخفاها
ولم يقل بها بل قال انه لا يرى ولعل الاولى اخذهم شيئا من امور الدين وتاويلهم لها
لاجل احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد
اخفت المعتزلة الى ربها ناظرة واولوه بان المعنى منتظرة لانتظار ربها
لغاب جواب لو من قوله ثم لو حببنا الخ فالمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من
علم او عمل وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال العامة في ادنى
خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع
العامة فتامل والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقائد بالادلة الاجمالية
والا فالمقلد لا عمل له لكن مشاهدة الخ اي ابن القائل بان عمل المقلد اكثر
من عمل العلماء له عذر وهو مشاهدة الناس المتشبهين بالعلماء في الهيئة وفي
الواقع ليسوا علماء فاعتقد انهم علماء لكونهم على هيئتهم وهؤلاء الناس تصدر
منهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء وعزة
عطف على مشاهدة هي التي حسرت المناصب ان يقول ها المتناجسين اي
مشاهدة ما ذكر وعزة وجود من ذكر الا ان يقال افراد الضمير وتانيثه باعتبار
رجوعه للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمؤلف وهو من ذكري
كان من الاكابر العلماء معاصرا للمؤلف وهو القائل ان عمل المقلد اكثر من عمل العالم
المناصب الخ متعلق بالجاهل اي انه جاهل بذلك فقط لا انه غير عالم بل هو من اكابر العلماء
والمناصب جمع منقبة وهي الخصلة الحميدة من علم او عمل على ذكر متعلق
بحسرت مكترهي العامة من اضافة الصفة للموصوف اي العامة المترهبين
اي المتشبهين بالرهبان من جهة ان عملهم لا ينفعهم في معرض الخ المعرض

بكسر الميم وفتح الراء في الاصل الثوب التي تعرض فيه العروس ليلة الدخول على
زوجها استعير هنا للصفة اي صفة العلما اعني المحافظة على الاوامر واجتناب
النواهي والحاصل ان المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف
العلما فهذا الجاهل لما شاهد المتشبهين بالعلما وفي الواقع ليسوا بعلما يعلمون
المعاصي وشاهد بعض المقلدين يحافظ على الاوامر تحير عن ذكر العامة
بوصف العلما بحيث قال انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلما فهي في قوله
في معرض بمعنى البا متعلقة بذكر وقوله ذكر العلما من اضافة الصفة الى
الموصوف اي تحير على ذكر العامة بوصف العلما الذين شانهم ان يوصفون به
في زمرتهم اي جماعتهم   واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل
الثاني وقوله ماحكاه الخ يوهم ان الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل
الثاني اطراف ثلاثة والذي ذكره هنا عن بعض السلف بعضها وحينئذ فقوله واما
الثاني على حذف مضاف اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني
وقوله ولا دليل اي فنقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا اي كالثالث
على صحة التقليد اي فضلا عن ارجحيته عن النظر وبهذا يندفع ما يقال
ان المدعي يقول بارجحيته على النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسب
ان يقول الشارح فلا دلالة فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه
يلزم من نفي دلالته على صحة التقليد نفي دلالته على ارجحيته على النظر لان
ارجحيته فرع عن صحته فاذا انتفت الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية
وقوله فلا دليل فيه على صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول
بارجحية التقليد الذي اقام المدعي عليه الدليل   لان مراد هذا
القايل اي الذي قال عليكم بدين العجايز وهو بعض السلف وهذا توجيه
لقوله فلا دليل فيه الخ   بما اجمع اي بالعقايد التي اجمع الخ والمراد
التمسك بها على وجه النظر لا على وجه التقليد   من الصحابة الخ بيان
للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابع التابعين كما
شهد له حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فقول الشارح والتابعين
فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع التابعين واما مطلق السلف
فهو ما قبل الخمسماية كما يدل عليه كلامهم   حتى وصل عليه الخ الاولى حذف

قوله

قوله عليه لان الواصل المعلوم لا العلم والبنا قوله حتى وصل عليه بنا في قوله الى من
ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل عليه يقتضي ان العجايز والصبيان في الكتاب
والاعراب من اهل العلم وقوله الى من ليس اهلا الخ يقتضي انهم ليسوا اهلا
للعلم فالاولى حذف عليه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ الا ان يجعل العلم
بمعنى المعلوم وتجعل الاضافة للضمير بيانية فتامل وقضية قوله الى من ليس
اهلا للنظر كالعجايز الخ ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة لا وهي طريقة
ويلزمها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر تكليف بما لا يطاق وهناك طريقة اخرى وهي
ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون الا من اهل النظر ثم بعد هذا
كله يقال ان كلام بعض السلف على هذا التاويل الذي قاله الشارح حجة على الشارح
لا له لان الامر بالتمسك بما وصل للعجايز ومن ذكر معهن ممن عتقد السلف
الصالح والفرض انهن ليس اهلا للنظر فيكون ما حصل لهن انما هو على سبيل
التقليد وقد امر بعض السلف تابعا عنهن فيقتضي ذلك رجحان التقليد وهو
مطلوب الخصم الذي هو في ذكري فتامل   والصبيان الخ هذا يعارض
ما سبق من ان من بلغ عاقلا عليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان الصبي من
اهل النظر وما سبق هو التحقيق لان الدليل مركوز في نفسه وانما عجز عن التعبير
به فقد تقرر في ذهنه انه فعل وكل فعل لابد له من فاعل وان لم يقدر على التصريح
اهل البدع وصفا كاشف   ويترك الخ عطف على التمسك اي والامر
بترك الخ   المبتدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون فرقة
كلهم في النار   القدرية اي القايلين ان للعبد قدرة اختيارية موثرة
والمرجئة اي القايلين ان لكعبة الوعيد الواقع في القران والسنة
ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فارجعوا النص اي
اخروه والغوه عن الاعتبار   والجبرية اي القايلين انه ليس للعبد
قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا   والروافض فرقة من اهل الفلا ل
لقبوا بذلك لرفضهم بيعة زيد بن علي زين العابدين ابن الحسين ابن الامام
علي ابن ابي طالب حين لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر وقال لهم
كانا وزيري جدي   ممن لا وجود لهم اي لجموعهم لانقراضهم وحينئذ
فلا ينافي كلامه وجود البعض في زمن السلف كما يدل عليه ما ياتي عند ذكر ما شذ

الصحابة ونضا يلهم وهو قوله ولقد ادرك علي رضى الله عنه من المبتدعة
والخنهم وقوله من لا وجود لهم راجع لجميع ماقبله فهو بيان للمبتدعة
لا لما احدثته المبتدعة وقوله وغيرهم كالحرورة نسبة لحرورة قرية قريبة
من الكوفة خرجوا اهلها على سيدنا علي وخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير
مرتكب الكبيرة خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس
مجتهدا وقوله خاصهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة في خاصهم
وعامهم وهو بدل من الظرف قبله اي ما لا يوجد في اعصار السلف الصالح
في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي المحدث اي الذي
احدثته المبتدعة وظاهره ان المحدث كلي يتبين بالامثلة وليس كذلك اذ
المحدث الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول وذكر
ذلك على وجه الاستيعاب اي تمامه يطول واما لا على وجه الاستيعاب فلا
يطول فلذا ذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في الجملة والا فالمحدث كثير
نذكر بعضه لا ليبين جميع الجزئيات الخارجية من ذلك اي المحدث
المعتزلة ثم قوله من القدرية من تحقيق ارادة الخ فيه ان المعتزلة
لا تثبت الارادة نعم تثبت كونه مريدا الا انهم لا يقولون بصفات المعاني بل يقولون
انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اولت الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض
ان هذه اي المقالة وهي ان الكفر والمعاصي الخ لا مستند لها يعني في
الشرع وان مستندهم في ذلك شيء باطل وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه
مريدا ولهج به الصغير اي نطق به نطقا متكررا متتابعا يقال لهج
بالشيء نطق به على وجه الالحاح واتى به ليظهر ان هذا الاشتهار بلغ المطاية
في التناهي صار كانه معلوم الاولى حذف الكاف لمناسبة قوله
لهج به الصغير الخ عرف معناه اي تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل
وقوله ومن لم يعرف اي ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال ان من
نطق بذلك منكرا صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان
الصغير غير المميز يمكن تكرره منه من غير معرفة لمعناه او يقال ان قول الش
من عرف معناه اي بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل فاستقامت العبارة وقوله
وقوع الكائنات خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وان ما شاء الله كان عطف

على وقوع

على وقوع حتى ان جهلة العصاة الخ شبههم جهلة وان كان اعتذارهم حقا
في نفسه باعتبار انهم اسندوا المعصية لله وهم غير مصيبين في ذلك نظرا لمقتضى
الشرع اذ مقتضى الشرع ان الانسان ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطاعة فان
الاولى للانسان اسنادها للمولى ولان اعتذارهم واراد بهم اثبات الحجة لانفسهم جهل منهم
اذ لا حجة للعبد على الله ولله الحجة البالغة يتصرف في ملكه بما يشاء ونحو
هذا اي ما احدثه المعتزلة من القول بعدم ارادة الله للمعاصي وقوله ومن جواب
الخ بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو
جواز الخ ولو قال انكار المعتزلة جواز العفو الخ لكان اوضح وانكار الخ بالرفع
عطف على ما في قوله ونحو هذا ما انكره لا بالجر عطف على جواز لفساد المعنى خلق
الجنة اي الان فلا ينافي انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا
اي المحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف الشارح بقوله
لا انه مراده هذا القائل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف اي على وجه النظر
وليس مراده الامر بالتقليد ابن عبد العزيز بمثل هذا اي بمثل قول بعض
السلف عليكم بدين العجائز ومعناه ان عمر ابن عبد العزيز قال عليكم بدين العجائز مع انه
انما قال عليك بدين الصبي والاعرابي وهذا ليس مماثلا لقوله عليكم بدين العجائز
الا ان يقال المراد المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر ابن عبد العزيز
كان رضي الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى بناته عن كونهن ينمن على ظهورهن
ويقول ان الشيطان يقعد في المراة اذا نامت على ظهرها بقي شيء اخر وهو ان
قول الش ويدل قطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر ابن عبد العزيز من جملة ما استدل
به القائل بصحة التقليد وارجحيته على النظر فهو محتاج للتاويل ايضا
فكيف يكون كلام عمر يدل قطعا على التاويل في كلام بعض السلف مع ان كلام
عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب بانه وان كان محتاجا للتاويل في حد ذاته
لكن اتيان عمر به جوابا للسؤال عن اهل الاهواء دل على ما قاله الش وان تمسك
به المخالف فتامل قوله ما كان عليه السلف اي فهو امر مما تمسك به السلف
على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه الالفاظ مراده بها
الاطراف الثلاثة التي هي الدليل الثاني لان المقام له وقد يقال ان ما قبل بل هنا

بما
عين ما بعدها وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد الامر بالتمسك
عليه السلف لا الامر بالتقليد مستفاد منه ان هذه الالفاظ حجة عليه لا له مع انه
لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعدها والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب
بان قوله بل نقول اي صراحة بخلاف ما قبل بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه
وحذر من النظر الخ انما كان ذلك القايل يحذر من النظر لانه يري ان التقليد
راجح والنظر مرجوح والمرجوح يحذر منه   هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله
حجة عليه اي بعد التاويل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة له
لان عليها الخ فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزادوا الخ
ان هذا يقتضي انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين فيكون تقليدا وحينئذ
فمقتضاه ان السلف كانوا يعتقدونه على وجه التقليد وحينئذ فهو حجة للقايل بصحة
التقليد لا حجة عليه وقد يجاب بان المراد بدين العجايز الذي كان عليه السلف الصالح
الدين الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اي الاعتقاد الجازم عن دليل
اجمالي مركوز في نفوسهم والذي زاده النظار من اهل السنة عليها انما هو ادلة
تفصيلية اي تقرير براهين على طريق المناطقة صونا لها عن شبه المبتدعين
وحينئذ فالامور به المعرفة لا التقليد فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفاء
بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة
عليه لا له   ينتهي الى ضرورة اي الى مقدمات ذات ضرورة اي يحكم
العقل بضرورتها   بحيث يخرج الخ اي لانها بها للضرورة وهذه الحيثية
لازمة لما قبلها ومن تحقق له الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يلتفت لدعواه
ديوان العقلاء شبه العقلاء بامور واثبات الديوان اي الدفتر الذي
تضبط فيه الاشياء تخييل وحاصله ان العقلاء كانهم مكتوبون في دفتر فمن انكر
تلك البراهين محي من ذلك الدفتر لكونه صار غير عاقل   العقلية وصنا
كالسنة   فيما تقبل فيه اي في العقايد التي تقبل تلك الادلة فيها فما واقعة على
العقايد وضمير تقبل عايد على الادلة وحينئذ فالصلة جرت على غير من هي له فكان عليه
الابراز اي تقبل هي والمراد بالعقايد التي تقبل فيها الادلة النقلية السمع والبصر
والكلام ومعنوياتها واحوال الاخرة   جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة
حرز الدين بيانية وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار لان حرز

الشي

الشي ما يحفظ به ذلك الشي هذا كله على جعل على للتعدية ويصح جعلها تعليلية
والحرز بفتح الحاء بمعنى الحفظ والاضافة حقيقية وفيه مجاز الاول لان المحروزية
انما تحصل بالاسوار وقوله اسوارا اي ادلة ففيه استعارة مصرحة والجامع بين
المشبه والمشبه به الصون من الخلل في كل وحينئذ فقوله فهم جعلوا الخ راجع في المعنى
لما قبله من البراهين القطعية والادلة العقلية فلو حذف قوله فهم الخ وقال
بعد قوله بالادلة النقلية فيما تقبل فيه لما انت الخ لكان احسن لخلو الكلام
من التكرار ويكون قوله لما انت الخ ظرف لحصنوه   دين الاسلام اي دين
اهل الاسلام والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد
الظاهري اي دين اهل الانقياد الظاهري والباطني وانما قدرنا اهل لان الدين
انما ينسب لاهل الانقياد لا للانقياد   فلما قدمت الخ اي لحين قدمت وقوله
جيوش المبتدعة الاضافة للبيان والجيوش جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة
اي فلما قدمت الجماعات الكثيرة من المبتدعة   التي لا تحصى اي كثرة
لا تحصى لكثرتها اي لكثرة افرادها او من جهة كثرتها فهو منصوب على نزع
الخافض او على التمييز   تريد استلاب اي اختطاف ذلك الدين
بجهالات اي باعتقادات اي معتقدات فاسدة كابدال الله يري بقولهم
الله لا يري وقوله وابداله بجهالات الخ تفسير لقوله استلاب الخ وقوله بهلاك
الخ اراد بالهلاك ما يشمل العقاب وان لم يكن دايما فان معتقد المعتزلة ليس
بكافر بل فيه عذاب غير مخلد وقوله من اتبعها اي من اعتقدها   ثم لما انت
ثم للترتيب الذكري والمعنوي اي ثم لما انت اتيانا ثانيا بعد الاتيان الاول
وحاصله انهم اتوا اولا يريدون فساد الدين فرد عليهم اهل السنة بالادلة
ثم قدموا ثانيا يريدون خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما انت الخ
بمعاول جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل واضافة
معاول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات الشبيهة بالمعاول
بجامع الخدش بكل لان المعاول تخدش في الجبل والشبه تخدش في الادلة
وذلك كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يري لانه لو كان يرى لكان في جهة وكل تالي
باطل فبطل المقدم فهذه شبهة خدشوا وهدموا بها دليل اهل السنة
الذين اقاموه على قولهم الله سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الدنيا والاخرة

لانه موجود وكل موجود يصح ان يرى ويرد عليهم بان الروية لا تستلزم الجهة
عقلا وان استلزمتها عادة فيجوز ان تخرق تلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع
من ذلك تامل اسوار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة
المشبهة بالاسوار وسلالم الاوهام اي وبالاوهام المشبهة بالسلالم والمراد
بالاوهام ما توهموه من الشبهات وقوله او التخيلات اي المتخيلات من الشبه
اي وبالمتخيلات المشبهة بالسلالم والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخيلات المتخيلات والموهومات والمتخيلات المراد بها الشبه
لتجاوزها الى حرز الدين اي ليتوصلوا بها الى حرز الدين فيفسدوه واضافة
حرز للدين للبيان وحرز بمعنى محروز وفي كلامه احتباك فقوله لتتجاوز بها الى
حرز الدين حذف منه ما اثبته في الاول والاصل لتتجاوز وتهدم بها حرز الدين
وقوله او لا بعاقل الشبهات لتهدم بها الخ فيه حذف ما اثبته في الثاني والاصل
لتتجاوز وتهدم بها اسوار الادلة فقد حذف من كل ما اثبته في الاخر بالغت الخ
هذا مؤخر في المعنى عن قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر
فقوله ونظرت عطف على بالغت من عطف السبب على المسبب فقوله فتامل وقوله
في الاحتياط اي في الحفظ للدين وسمحت الخ عطف مرادف قاطعة اي
للخصم اي فهي اجوبة ملتبسة بادلة عقلية وذلك كالجواب الذي قلناه في رد انكارهم
للروية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلكم ممنوعة لان لزوم الجهة للروية
عادي لا عقلي فيجوز تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون
عقلية لا يجد العاقل عن الاذعان اليها سبيلا اي لا يجد العاقل طريقا
يخرج به عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله عن الاذعان متعلق بمحذوف والمراد
بالاذعان القبول والتسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة في
لوازمها الاذعان اليها وانفقوا المناسب التعبير بالفا التفريعية وقوله في جميع
ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله
الذخاير اي العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي نفيس يدخر للعاقبة والمال
الخ الى ان الادلة والاجوبة اتت لهم من الكتاب والسنة ومن الصحابة لا من عند
انفسهم وانما زادوا التقريرات والتعبيرات وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه
ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما كان الصحابة

قدوة

قدوة لهذه الامة مع ان قدوة الامة الايمة الاربعة لان الايمة الاربعة علومهم
لا تخرج عن علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول
وان كانت الاصول لا بد فيها من الادلة ولا يقلد فيها ان يتجاسر اي من ان يتجاسر
ففي الكلام حذف الجار وابقا المجرور وهو مطرد مع انّ وأنْ وقوله يروم اي يقصد
وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة بمعنى الابطال وابطاله يكون بعقيدة
فاسدة وفي تعبيره بالاختلاس اشارة الى انهم يطلبون العقيدة بحيلة فهم
مشابهون للمختلس الذي ياخذ الشي خفية عند غيبته الخ عبر بغيبته
ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه السلام حي حياة حقيقية الان وان الاحسن
ان يقال فيه انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان لحقه الموت ثم ان قضية
قوله عند غيبته الخ انه بمجرد موته عليه السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن ذلك
في اول عصر الصحابة بل في اخره كمدة خلافة علي وقد يجاب بان عند بمعنى بعد
وبعد حقيقية في الزمن المتسع حتى ورث علما امته من المعارف ما به يقفون الخ
اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل
معارف ربانية منشا عنها قوتهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد
الخصوم كما يفيده كلام الش اهل امته في حرز ملته فيه ان الملة هي نفس الدين
ومن جملته العقايد والذي ورثه النبي لعلما امته العلوم والمعارف التي رفعوا
بها الشبه الواردة على العقايد وهي غير الملة اعني الدين وح فالبيت لا يناسب ما قبله
لان معنى البيت ان النبي احل امته في ملته لان حرز بمعنى محروز لا مرفا ضافته
لما بعده بيانية اللهم الا ان يقال ان حرز هنا بمعنى محروز اي احل امته في المحرز
والحافظ لملته وهي المعارف والاضافة ح حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد
وقوله مع الاشبال المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة بمعنى الغابة اي
ان الاسد حل مع اولاده في الغابة لاجل حفظهم وكذلك النبي احل امته
المعتبرة وهم اهل السنة في حرز ملته لاجل ان يحفظوها فمن قام الاعدا
اي اعدا الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله اذ هذا قد تقدم تفصيلا
واعاده بطريق الاجمال بعد موت الخ هذا يدل على ان عند فيما سبق بمعنى
بعد حصن الدين حصن بمعنى محصون واضافته لما بعده للبيان اي المحصون
هو الدين او من اضافة الصفة للموصوف اي لهدم الدين المحصون والهدم

بالذال المعجمة معناه القطع وبالمهملة بمعنى الهد ويستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة
وفي المعاني مجازا الا ان عقولهم من اضافة المشبه به للمشبه اي عقولهم الشبيهة
بالالات في وجوه اي طرق وكيفيات اتفاقها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة
الفلانية لكونها تناسب ردها بهذا وهكذا فهذا اي ما سبق من تقرير العقائد
واقامة الادلة ورد الشبه ارباح تلك الذخائر اي ما ينتج لهم من المسائل عند
تكررهم فيما ورثوه وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الزائدة بيان لارباح الذخائر
وحاصله ان المعارف التي ورثوها تاملوا فيها فحصلت لهم زيادات يقال لها ارباح
كقول شراح البخاري مثلا هذا الحديث يوخذ منه كذا وكذا فهذا الماخوذ بطريق
الاستنتاج يقال له ربح ايها المقلد مراده كما به العلامة ابن ذكري عصري المصنف
المناظرة ثمت في المسئلة القايل ان التقليد كاف بل هو راجح من النظر وجعل المصنف له
مقلدا من جهة ان الشيخ ابن ذكري استند لكلام بعض السلف ولم يفهم معناه حتى
صار ما استند له حجة عليه لا له فصار بمثابة المقلد للغير فيما لا يعلم صحته بجامع ان
كل واحد اخذ شيا ولم يفهمه او انه قلد غيره في القول بان التقليد كاف لانه مسبوق في
بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي فاسالك بالله والقسم
استعطافي لا جانبه بالاستفهام كقول الشاعر

بربك هل ضممت اليك ليلى قبيل الصبح او قبلت فاها

قوله الذي يستند له بالا يحيط به علما اي من جهة العزاي الذي يستدل بكلام
لا يحيط علمه به اي بمعناه نفعا مميز محول عن الفاعل اي لم يحط علمه بمعناه فهو
حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك من لان يعتقد اي اسالك بالله جواب هذا
الاستفهام وهو العالم الراسخ وحتم لم يكن اهل التقليد ارجح من العلماء الراسخين
فكيف تقول برجحان التقليد على النظر فلازم له ان المقلدين ارجح من العلما
وعظيم احبالهم من اضافة الصفة الى الموصوف اي واحبالهم العظيم في
شبهاتهم متعلق بخاضوا وشبه المصنف شبهاتهم بشي يخاض فيه تشبيها مضمرا في
النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الخوض تخييل والجامع بينها وبين الطين
التنبيه في كل ولهم المنزلة الواو للحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمنزلة الجاه
اي والحال ان الجاه في الدنيا انما كان لهؤلاء المبتدعة لان الروسا والسلاطين كانت
منهم في ذلك العصر فاشتدت شوكتهم وكانوا يجبرون ايمة الدين على متابعتهم

في اهوائهم

في اهوائهم حتى ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا بالسياط على ان يقولوا بخلق
القران بحيث يتمكنون بها اي حالة كونهم ملتبسين بحالة هي تمكنهم بها اي بتلك
المنزلة وقوله من سوق الناس الى اغراضهم اي اعتقاداتهم الفاسدة ككون
القران مخلوقا لولا ما نهض لهم رجال الله ما مصدرية يوول ما بعدها بمصدر
وهو مبتدا خبره محذوف كان جواب لولا كذلك محذوفا والاصل لولا نهوض
رجال الله وسرعتهم ثابتة لتمكنوا بالفعل من سوق الناس الى اغراضهم الفاسدة
فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعنى بقوله بحيث يتمكنون رجال الله اي
الرجال المنسوبون لله من جهة كونهم على شريعته وهولاء الرجال كالاشعري
والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور الماتريدي والامام
الحرمين وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم وهم النايبون مقام الانبيا واي
دين الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا دين يبقى لعجوز او صبي او مقلد وقوله
لولا بركة الخ بركة مبتدا خبره محذوف وكذا جواب لولا اي لولا بركة اوليك
العلما موجودة لم يبق دين لعجوز وصبي وقول الخ او مقلد يفيد ان المقلد له دين
مع انه كافر عنده فهذا نقض على الخ لانه نقض دا ثابت كفره وعكوفهم عطف
مرادف وبهذا اندفع ما يقال المناسب ان يقول واي عكوف بائل عكوفهم فذكر
العكوف اولا لا يناسب ذكره ثانيا لا فعل في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعنى واحد فلذا لم يلزم العكوف في الاول وقوله على استعمال الخ تنازعه
رباط وعكوف لكن التعدية بعلى تناسب العكوف اذا الرباط يتعدى بفي على
استعمال العقول اي عقولهم فال عوض عن المضاف اليه على الجولان
متعلق بحبسها والجولان هو الانتقال من محل الى محل اخر كانتقال العقل من دليل الى
دليل اخر وقوله فيما يحفظ الخ اي على الجولان في الادلة التي تحفظ دين المسلمين
فيما لاح اي ظهر وان لم يكن ظهورا تاما ولذا عبر بلاح دون ظهر
يريد شيا اي يريد اختلاس شي او يريد شيا من الدين لاجل اختلاسه ففي العبارة
حذف قابلوه بشهاب اي بشعلة وهو مستعار للبرهان وهذا تخييل للمكنية
في الضمير البارز المنصوب في قوله قابلوه فان مدلوله شبه بالشيطان والحاصل
ان الضمير في قوله قابلوه راجع للمبتدع الذي يريد الاختلاس لشي من الدين شبه
ذلك المبتدع بشيطان تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات

الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستفاد من ملايم المشبه به الذي
هو الشيطان لملايم المشبه اعني المبتدعي وملايمه هو البرهان فالتخييل ليس با قيا
على حقيقته من استعماله في معناه الحقيقي فهو نظير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله
جميعا   من نيران البراهين من تبعيضيه واضافة نيران لما بعده من اضافة المشبه
به للمشبه اي من البراهين الشبيهة بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا
يكون في قوله شهاب استعارة والا لزم عليه الجمع بين الطرفين لانا نقول هنا جمع غير
مضر لانه لا ينبني عن التشبيه والمضر انما هو الجمع المنبي عن التشبيه   فردوهم
مفرع على قوله فيلوه بشهاب   خاسيا اي مطرودا   واين هذا الجهاد ورباطه
من جهاد الخ اي بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون بعيد فقد افاد هذا انه لا قرب بين
المجاهدين ولا بين الرباطين بخلاف قوله سابقا واين جهاد بو ازير الخ فانه انما
بين المساواة ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تكرار بين المحلين او
يقال اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها التفاوت بينهما   الذي غايته فيه
ان المتقدم اوين فكان الواجب ان يقول اللذان غايتهما تثنية الموصول وعايده الا ان
يقال ان هذا الجهاد والرباط يرجعان الى شي واحد وهو القيام بامر الدين فلذا افرده
واعترض بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايته حفظ نفس او مال بل غايته
الحقيقية حفظ الدين واعلا كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع وقد يجاب بان علو كلمة
الله في نفس الامر لا يتوقف على جهاد ولا على رباط فلم يبق الا علوها ظاهرا وعلوها
ظاهرا ليس الا علو من قال بها وحفظ نفسه وماله   ابد الابدين اي زمن الابدين
وهو الدهر الطويل الذي لا غاية له وقضيته ان الهلاك والعناء في الدهر الطويل
الذي لا نهاية له وليس كذلك وانما الدهر الطويل ظرف للعذاب وقد يجاب بان المراد
بالهلاك الاستمرار اي لاستمرار الناس في عذاب جهنم الدهر الطويل وهذا باعتبار العقا   بد
وقد روي اي لانه قد روي الخ قالوا للتعليل وحاصله انه لما ذكر انه
لولا نهضة العلما الراسخين حصلت لاشتات المبتدعة الناس لاغوائهم كان
قايلا قال له بين احد من هولاء العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد وقوله
الاسفرايني نسبة لاسفراين هذه بالعراق والاسفرايني بكسر الهمزة بعد اللام وفتح
الفاء وبالمثناة التحتية بعد الرا وليس فيه همزة بعد الرا   جبل لبنان جبل
معلوم بالشام وهو بضم اللام وسكون البا فهو ممنوع من الصرف ولا مانع من كون الشيخ

ابي اسحاق

٥

ابي اسحاق سافر من الشام العراق فسقط اعتراض الهواري وقوله في زمن هيجان المبتدعة
اي انتشارهم   فوجدهم اي فوجد الاوليا الذين كانوا ولا مشتغلين بمعافاة العلم
وانما قلنا ذلك لاجل ان يصح قوله لهم كيف تركتم الخ لان الاوليا الذين علومهم ليست
بمعاناة بل بطريق الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد او يتبعوا احدا عليهم
بالكلة الخشبتين اي غيب لجبال وسبب اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو توبيخ
لهم ويحتمل ان يكون ذلك قرينة لا يخفى قصد بها الزجر لهم على هذه الحالة   لا قدرة
لنا على مخالطة الخلق اي بحيث نرد على المبتدعة اي فهم لا صبر لهم على الرد وان
كان فيهم اهلية لذلك وقوله على ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث نرد بسببه المبتدعة
وقوله وانت اهله اي اهل الاختلاط   فرجع واشتغل الخ اي فهذا عالم حفظ
الله به الدين فلو كان التعليم ارجح لتبعته الناس ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع في انواع بين المعنى الجلي والخفي ويحتمل ان
قوله الجامع الخ اسم للكتاب اي المسمى بهذا الاسم اعني الجامع بين الجلي والخفي
وروينا ايضا هذا بيان ايضا لبعض العلما الذين تصدوا للرد على المبتدعة
فسمعوا هاتفا الخ الهاتف هو الذي يسمع صوته ولا يرى شخصه وهل هو انسي من الاوليا
او جني من اولياتهم او ملك لم يتبين ما يدل على شي من ذلك   الان ظرف لصوت
وانما بدليل من الان   تهرب اي مع انه لا ينبغي لك الهروب اي بل ربما كان حراما وهو
من باب نصر   من حجج الله اي من الذين يحتج الله بهم على عباده وذلك
لان الناس اذا اعتذروا يوم القيامة وقالوا لم يكن في زمننا نبي قال الله لهم فقد
كان في زمنكم خلفاوهم وهم العلما فتامل   ومن ذكر معه اي من النحو القايل اللهم
ايمانا كايمان العجايز ومن بعض السلف القايل عليكم بدين العجايز   ما تاولت
عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الخ تاويلا فلا يكون المتبادر من عبارتهم طلب
التقليد وح فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه على ابن ذكري من ان ما استدل به
حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير
ثم يسقط بسببه الاستدلال والحاصل ان كلام الخ هذا يناقض كلامه السابق فتامل
د   ما تاولت بفتح التا اي من المراد طلب الدين الخالص وقوله وذلك اي صريح المرا
وقوله مثلا راجع لقوله ان يقال   والسلف الصالح عطف عام على خاص   الى ان
قال متعلق بعدلا اي عدل الى قوله عليكم بدين العجايز وهذا ناسب الطرف الاول

وهو قول بعض السلف وقوله وعليك بدين الصبي يناسب الطرف الاخير وهو قول عمر
بن عبد العزيز واما الطرف الوسط اعني قول الفخر اللهم ايمانا كايمان العجايز فلم نذكر
ما يرجع له لانه لم يقع فيه طلب من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب
من الله للوفاة على دين العجايز بسبب ذلك اي العدول وان يقوله والله
اعلم تحريا للصدق اشارة الى ان هذا الجواب من مبتكراته ان تلك المقالات اي
مقالات بعض السلف ومقالة الفخر ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عمر اي وممن
ذكر معه ففي الكلام حذف ثم ان الكلام الاتي انما يناسب الطرف الاول وهو ما نقل عن
بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعني ما نقل عن الفخر لانه
ليس كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف في زمن هيجان البدع اي
انتشارها وقوله ويدل على ذلك اي على انها صدرت في زمن هيجان الفتن وقوله
عن الاهواء اي عن اهل الاهواء هل تنفعهم في اعتقادهم ام لا اذ ذاك اي وقت
السوال وقوله لم يخل عن بقية السلف الصالح ظاهره انه لو كان الموجود في زمن سوال
الرجل وهو زمن وجود عمر اعني زمن التابعين خلق قلايل من السلف ولا نسلم ذلك
اذ زمن السلف الصالح زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين ولا نسلم ان
الموجودين زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب التعبير ببقية فالاولى اسقاطها
تامل حتى كان الجميع اي جميع من ذكر من الاهل والاولاد والاما والعبيد امتثالا
الخ تامل علة لاعتنايهم بالدين وبتعليمه للاهل والولد اي وانما اعتنوا به وبتعليمه
امتثالا الخ ما يخصهم اي ما يحتاجون اليه الكل معرفة اي من حيث انها
معرفة بالدليل الاجمالي وخالصة من الشبه واهليكم اي وقوا اهليكم نارا وقوله
الشاهد وليت على زماننا الخ قصده بهذا التعريض بابن ذكري وتعبيره عنه باكابر
العلما بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم وليس الكلام على حقيقته بل المراد منه المبالغة
بجعله على حقيقته لا يسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع في معرفة
السنن جمع سنة بمعنى الطرق الواردة عن النبي واصحابه فيشمل العقايد وغيرها ولو
قال في معرفة العقايد كان اولى لان الكلام فيها وقوله مثل ائمة السلف اي مثل معرفة ائمة
السلف وسنانهم الخ اي من جهة كونها صافية اي خالية عن الشبه بخلاف معرفة علما
زماننا مثل اسا السلف المناسب لما مر ان يقيد زمنا في اي از ما بقية السلف فلما
هاجت الفتن اي في زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مرتب على قوله في زمن هيجان البدع وما بينهما

اعتراض

اعتراض على من هو ضعيف النظر اي الذي لا يقدر الا على الدليل الاجمالي وقوله ان يخرج
الى شي منها اي من الشبه قيل له عليك بدين العجايز والصبيان فيه انهم حيث علموهم
الصحابة يكون ضعيف النظر من التابعين وكيف يكون التابعي ضعيف النظر الذي هو من
السلف الصالح واهل البدع اي لان اهل البدع لا يقصدونهم بالمجادلة اي
وانما يقصدون العلما بالمناظرة معهم وقوله فامنوا اي العجايز والصبيان الخ من التلوث
اي التخليط على عقايدهم وهو متعلق بامنوا وقوله باقذار البدع اي بالبدع الشبيهة
بالاقذار من البراهين اراد بها الادلة الاجمالية والا فالبرهان بالمعنى الحقيقي لم
يكن موجودا في زمن السلف على حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اي حالة كونها ابتة
على حسب العقايد التي اخذوها اي على قدرها ومثلها في كونها صافية لا يخالطها تشبيه
فالعقايد من حيث قيامها بهم غيرها نفسها باعتبار اخذها من السلف والصحابة
وفهموه عطف على اخذوه اي ان العجايز والصبيان فهموا تلك العقايد من الكتاب والسنة
فقد جمعوا بين اخذها من السلف وفهمها من الكتاب والسنة بسهولة ذلك اي ان
عقايدهم ابتة على حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة الاخذ عليهم وقال شيخنا قوله
ذلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم من الكتاب والسنة وعلى هذا فقوله
سهولة ذلك عليهم علة لقوله على حسب ما اخذوه وعلى حسب ما فهموه اي انما كانت ابتة
على حسب ما اخذوه من السلف لان الاخذ المذكور سهل عليهم وانما كانت على حسب ما فهموه
لان فهم العقايد من الكتاب والسنة سهل عليهم اذ هم عرب علة لقوله بسهولة
ذلك العجمة اي عدم الفصاحة فلانهم فصحا والفصاحة تعين على الاخذ
وعلى الفهم من الكتاب والسنة وان الجمود الران هو الصدا والجمود عدم جولان
الذهن في المعارف وقوفه واضافة ران الجمود من اضافة المشبه به للمشبه اي الجمود
الشبيه بالراه ويحتمل ان المراد بالران صدا القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب
للمسبب ظلمة الغباوة هي عدم الفطانة اي الغباوة الشبيهة بالظلمة ويحتمل ان
المراد بالظلمة الران وهو صدا القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب
فالغباوة على هذا الاحتمال والجمود بمعنى واحد والران والظلمة بمعنى واحد وهو السواد
القايم بالقلب فهولاء الجماعة لم يكن على قلوبهم سواد وليس فهم جامد او حتى تكون عقايدهم
صافية من الشبه فعقايدهم اي فتتسبب فتكون عقايدهم اسلم شي واحسنه
المراد بالشي العقايد اي احسن العقايد واسلمها فلهذا اي لكون عقايدهم احسن
العقايد واسلمها امر ضعيف النظر اي وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي

بل على الاجمالي فقط   حرز دينهم اي محروز هو دينهم   المامون اي من التغير
لعدم الخ علة لقوله المومنون اي انما كان مامونا لامرين الاول انهم لا يخالطون اهل
البدع والثاني ان عجائزنا نهمكانوا يردون على اهل البدع الذين يتعرضون لدينهم
ولو قوي ايمانه اي عجائزنا نهم للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان في زمن الصحابة
علما واقتوي للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا بالنظر لسيدنا علي ومن ماثله من
الصحابة وايضا قوله والاداية في الانفس الخ هذا انما كان بعد موت الامام مالك
والامام الشافعي   المستغين في الانظار اي في حركات النفس في المعقولات لاجل
ترتيب الادلة   امام معمول لو توف وقوله حرزه دينهم اي العجائز والصبيان اي
امام محروز هو دينهم الذي تلقوه عن الصحابة والتابعين   في ذلك اي بسبب
ذلك اي بسبب وقع كل مبتدع وضال   في الانفس اي فمنهم من قطعت راسه
ومنهم من قيد عليه بالكبريت حتى مات وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم لخوا
الامام محمد بن عبد الحكم الذي اخذ عن الشافعي مذهبه واخذ مذهب مالك
عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله
رفيق الامام الشافعي في الاخذ عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد الذي اخذ
مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي عند موته ابنه
مرجع لمذهب ابيك والذي حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله واسلن
وذلك كما وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت اموالهم من اجل عدم قولهم بخلق القرآن
اجورهم اي ثوابهم   من مشاق بيان لما يعظم الله به اجورهم مقدم عليه
او انه بيان لمحذوف اي شيئا من مشاق الخ وقوله ما يعظم الله عطف بيان على ذلك
المحذوف بناء على انه لا يجوز تقديم البيان على المبين   ان ما ينتحله اي ما يختاره
ويذهب اليه من العقائد الفاسدة وعبر عنه بالانتحال وهو الرقة اشارة الى انه
امورهم سرقة لا اصل لها   والصواب عطف تفسير اي فكان من الحزم اي الصواب
ما امر به الخ وفيه انه كان للسلف عجائز وصبيان كذلك لاهل البدع فقي لامره
باتباع دين العجائز والصبيان احالة على مجهول   فكان ما امر به السلف الصالح
اي ما امروا به السائلين والمراد بعلماء السلف الصالح عمر بن عبد العزيز ومن تقدم
ذكره معه   الا الحرز المامون الحرز بمعنى المحروز وقوله المامون اي من التغير
ابطال العلماء جمع بطل بمعنى الشجاع والمراد به هنا الكثير العلم   لمناظرة في
شبهة لمناضلة اعداء الخ والمناضلة الرمي بالسهام استعير لاقامة الدليل

على اهل

على اهل اعداء الدين   والضعيف اي ضعيف النظر كالذي سال عمر بن عبد
العزيز عن اهل الاهواء   ووقف موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو
الذي يناضل ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة الادلة
التفصيلية كيف يتاتى وقوفه موقف الابطال فلعل الانسب ان يقول وضعيف
النظر لو سال اهل الاهواء لكان ينبغي عليه ان يهلكوه تامل   وهذا اي لما تقدم من ان
عقائد العجائز احسن العقائد لاخذها عن السلف الصالح واتقانها بما يحتاج اليه
من الادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف
الائمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال   ايضا اي كما امر بعض السلف
ضعيف النظر بدين العجائز لهذا اي لكون عقائدهم احسن العقائد   في مواطن
الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض فلا موضع له وحينئذ ففي الكلام استعارة
بالكناية حيث شبه الموت بانسان يحل في مكان على طريق المكنية واثبات المواطن تخييل
او انه مجاز في النسبة الاضافية اي في المواطن الذي قام به الموت فيه   لحرزه
الضعفاء متعلق بمال وحرز بمعنى محروز والمراد به الدين اي الدين الضعفاء والمراد
بالضعفاء هنا العجائز لا السائلين الذين سالوا عمر بن عبد العزيز وحينئذ فالاولى ان يقول
لحرز العجائز وذلك لان المعنون عنه بالضعفاء فيما مر هو المامور باتباع دين العجائز
لا العجائز انما طلب ايمان العجائز   ودعا به اي حيث قال اللهم ايمانا كايمان العجائز
لانه موطن الخ علة لقوله مال وهذه العلة منافية لكون العلة ما مر من كون
عقائد العجائز احسن الا انه يقال انه علة للمعلل مع علته اي وانما مال لما ذكر لانه
الخ   لعظم هوله اي لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه واتيان الفتانات
فهو من اضافة الصفة للموصوف   فيخشى ان اقلت فيه اي في موطن الموت
وقوله واردات الشبه اي الشبه الواردة على القلب المراد بالخشية هنا الخوف
على جهة الظن اي فيظن الانسان انه اذا اقلت اي ان وردت عليه الشبه في
ذلك الموطن ليضعف العقل عن دفعها وحينئذ يميل الى اعتقاد مدلول تلك
الشبه فيؤديه الى الكفر او المعصية وعبر بان المفيدة للشك لرجائه في الله ان لا تقبل
عليه الواردات فاندفع ما يقال ان مقتضى التعبير بان ينافي قوله لعظم هوله لانه
يقتضي انه لا بد انه غير مشكوك فيه   واقل ما فيها الخ اي انه وان لم يضعف العقل
عن دفعها لكن اقل ما فيها تكدر العقل منها وان لم يضعف عن ردها فقوله واقل ما فيها

اي اقل حالاتها مبتدا وقوله تكدر العقل بفتح التا والكاف وضم الدال مشددة خبر
عن اقل وقوله بظلمتها البا للسببية   ضاق عن حمل ذلك فالفكر ضاق عن حمل
التكدر لعدم جولانه حينئذ وكذا الزمان ضاق عن حمله لانه لا يسعه حتى يزيله
لانه زمن الموت ولو قال ضاق عن دفع ذلك التكدر كان اولى لان الكلام في الدفع
لا في الحمل تامل   قد دعا بصفا المعرفة فيه انما انه دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه
ماشي على ان الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة لزوما لان
ايمان العجايز حديث النفس التابع للمعرفة المعاقبة فالدعا بالايمان صريحا
وهو مستلزم للدعا بالمعرفة اللازمة للايمان   والحفظ فيه انه لم يدع بالحفظ
وانما دعى بالايمان الصافي من الكدرات اي الثابت له الصفا تحقيقا كما هو
شان عجايز تلك الازمنة اي عجايز اهل تلك الازمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم
صاف والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن الفخر متاخر عن زمن السلف الصالح
وضعفتهم الاول وضعفتها والضمير للازمنة والمراد بها الصبيان   من ادلتها
اي الاجمالية والمراد بالزايد الادلة التفصيلية ورد الشبه عنها   لمناظرة
اهل البدع اي باقامة الادلة التفصيلية ورد الشبه عليهم   فصنت عقايدهم
اي فصنت معتقداتهم عن الشبه الفاسدة وقوله حتى ماتوا على ذلك اي الصفا
المفهوم من صنت   هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني معرفة العقايد
بادلتها الاجمالية لا التقليد كما فهم ابن ذكري مراده اي مراد الفخر والتعبير بمراد
يفيد ان ظاهر كلام الفخر طلب التقليد لا الايمان الصافي وحينئذ فلا يصح قول
الشارح السابق ان كلام الفخر حجة على ابن ذكري لا حجة له لان الكلام المأول لا يكون
حجة على الخصم نعم سقط الاستدلال به بسبب التاويل تامل   والله اعلم اي
بما ذكر من التاويل هل هو صواب اولا واتى بذلك ترجيا لصدق ما ذكره
واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعا الخ حذف جواب اما لدلالة
فهو دعا الخ عليه والاصل فلا يصح لانه دعا الخ والاحسن ان يقول فلا
يصح لان القايم بالعجايز من معظم الايمان اعني الاعتقاد التابع للمعرفة كما مر
لان القايم بهذا الاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعا به لانه دعا بسلب
الخ تامل   واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون الفخر طلب
ايمانا تابعا للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع

للمعرفة

للمعرفة او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب
اللزوم وذلك صريح قوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب الايمان التابع
للاعتقاد التقليدي ويلزمه طلب الاعتقاد التقليدي فتامل   والعياذ بالله
مبتدا وخبره محذوف اي والتحصن بالله من سلب المعرفة هو المطلوب او ان الذي
العياذ نايبة عن المضاف اليه وقوله بالله خبر اي والتحصن من سلب المعرفة
كاين بالله   والانتقال عطف على سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحبه
حالية   والدعا لمثله الاولى للتفريع اي وحيث كان في ايمان صاحبه خلاف
فالدعا بمثله لا يرضاه والمراد بالمثل هنا العين او ان مثل زايدة   لا يرضاه
عاقل اي كامل   ولو سلمنا الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا قال الفخر الخ جار
على ان العجايز التي قصد هن الامام عارفات غير مقلدات ثم انه ارخى العنان
فقال ولو سلمنا الخ   على طلب لازم اعتقادهن اي فكانه قال اللهم ايمانا
خالصا من الشبه وقوله لوجب ابا دعاه الخ اي لوجب ان يحمل دعاوه على طلب لازم
اعتقادهن   وهو عدم خطور الخ اي عدم ورود الشبهات على القلب   مضمونا
الخ فيه انه اذا لم تخطر الشبهات بالبال كان ذلك نقص كمال المعرفة فاين الكلام
الذي هو عين ذلك المنضم اليه واجيب بان المراد كمال ناشئ عن الدليل التفصيلي
فاصل المعرفة يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل التفصيلي تامل فكانه
يقول اللهم ارزقني ايمانا خالصا ناشئا عن ادلة تفصيلية   لتكون اي عقيدته
الخ وهذا بيان للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور   اذ ذاك اي وقت موته
وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا سلمنا ان الفخر اراد العجايز المقلدات فنقول انه
طلب لازم اعتقادهن لكن طلبه ذلك اللازم انما لان الموت هوله عظيم فطلب
ذلك لتكون معرفته صافية عن الكدرات في ذلك الوقت وهو ما سبق ولما
نظر الحالة الذي كان معلوما للناس وهو نولعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم
من الضوال والرد عليهم بالردودات الضعيفة التي لا تواذي شبههم التي
ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة قبيحة طلب ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله
ويحتمل الخ فالحاصل انه على التسليم انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك
فيه احتمالان فقوله الخ سبب دعايه بهذا اي بلازم اعتقاد العجايز وقوله من حاله
بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعايه بذلك اللازم الامر

المعلوم للناس الذي هو حاله الداعي الولوع الخ تامل اراد الفلاسفة اي ما رأته واعتقدته واصحاب الاهوا عطف عام على خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ وكذا قوله وتقويه اي الولوع بحفظ والمولوع بتكثير والولوع بتقوية الخ وقوله على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم تولعه بها من ما ذكره في تاليفه لا من مشاهدة المصنف له لان المصنف والفخر لتاخره عنه ولقد استرقوه بالتخفيف من السرقة وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان الافلاك حادثة بالذات لافتقارها لمؤثر اثر فيها بطريق العلة قديمة بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها لعلة قديمة لا اول لها وهو الله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يفتقر لمؤثر ولا ابتدا لوجوده وقال الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات بمعنى ان الذات اثرت فيها بطريق التعليل قديمة بالزمان لا ابتدا لوجودها فقوله هذا قريب من قولهم من جهة ان كلا من القولين قايل بالايجاد بالتعليل فالفلاسفة سرقوا الفخر حيث ادخلوه في قوله المذكور القريب من قولهم في الافلاك الا ان قولهم يكفر بخلاف قول الفخر فقوله الخ استرقوه الضمير للفلاسفة وقوله لفخر الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهوايهم هو قولهم المذكور في الافلاك ولهذا اي لاجل كون الفخر كان كثير الولوع بنقل كلام الفلاسفة مع ضعف رده لها قال الشيخ الخ هذا دليل لما ذكره من تحذير الشيوخ عن النظر في كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الامام الفخر الرازي لانه يكتفي بذلك اشد منها اي من نفسه في الانفصال عنها اي في دفعها اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون ضعيفا لا يهدم تلك الشبه ما لا يخفى اي من التحذير من المطالعة في كتبه والاعتراض عليه من تقوية الشبه وتحذيرها مع ضعفه عن ردها ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من قصوره انشدني اي قال المقري انشدني الخ والابلي بضم الهمزة وتشديد الباء الموحدة وقوله قال اي الابلي وقوله عبد الله بن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد الله بن محمد بن ابراهيم والزموري بفتح الزاي المعجمة وبعدها ميم مشددة مضمومة واخره را مكسورة تقي الدين بن تيمية اي الحنبلي المشهور ولم يرض حاله المحققون بل هو زنديق وبغضه في الدين واهله لا يخفى وحينئذ فلا عبرة في كلامه في الفخر لنفسه متعلق بما نشده ابن اي انشدني ابياتا منسوبة لنفسه لا لغيره محصل اسم كتاب للفخر في اصول الدين وقوله حاصله اي

حاصل ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب في تاليفه واعلم ان في قوله حاصله وتحصيله تورية وذلك لان المحصل كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان لتلامذته لكل واحد منهما اختصار للمحصل فهو يوري بان الحاصل والتحصيل ما فيهما باطل كما ان المحصل كذلك علم بلا دين اي لان ما فيه باطل في الافك هو اشد ما يكون من الكذب اي ان المحصل اصل الضلالة وحينئذ فيكون كل من التحصيل والحاصل كذلك لانهما فرعان عنه المبين من ابان بمعنى بان اي ظهر اي ان المحصل اصل للكذب فتبيح ظاهر وحي الشياطين اي موحي الشياطين اي ان المذكور فيه عقايد زايغة القتها له الشياطين لا انها عقايد صحيحة القتها له الملايكة فاكثره بدل من قوله ما فيه والضمير في قوله فاكثره راجع لما فيه والمعنى فاكثر ما فيه ويحتمل ان قوله ما فيه مبتدا اول وقوله فاكثره مبتدا ثاني ووحي الشياطين خبر الثاني والجملة خبر الاول قال وكانه الخ اي قال عبد الله الزموري وكان ابن تيمية تغضب فقال اي ابن تيمية قلت فلعل الخ لما انبع الاحتمال الثاني لكلام المقري وحصل الطول به كان من المناسب عند انتهايه الى والتوجه الخ هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ احتمال ثالث وحاصله ان الفخر طلب عند الموت التقليد حقيقة فقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز معناه اللهم اجعلني مقلدا وانما طلب التقليد في تلك الحالة لانه حضره عند الموت شبه عسر انفصاله عنها فحمله الخوف منها على تمنيه ان يكون مقلدا ثم ان هذا الاحتمال عاير ما نفاه اولا فهو رجوع الى تصحيحه بعد ان نفاه وما سبق من ابطال هذا الاحتمال محمول على ما اذا لم يكن عذر واما اذا وجد عذر فانه يصح طلبه لا هنا تامل ثم ان الاولى ان لا يعبر بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان يقول ويحتمل ان يكون مراده الله طلب ان يكون مقلدا حقيقة لاجل ما حصل له عند الموت من الشبه ما حمله فاعل حضر وقوله من الشبه بيان لما حمله قدم عليه وقوله الانفصال عنها اي التخلص منها وقوله ان تمنى اي على ان تمنى وهو متعلق بحمله اي حمله على تمنيه ان يكون في درجة الانفصال التقليدي من اضافة الصفة الى الموصوف والانفصال بمعنى المنفصل اي على تمنيه ان يكون في درجة التقليد المنفصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي ثم ان التمني طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد حصوله وموت الفخر على التقليد ليس محالا بل ممكن الا

انه بعيد فلذا تمناه وطلبه   لان رايه اي النحر الخ وهذا جواب عما يقال كيف
يكون النحر طلب التقليد الحقيقي مع ان التقليد غير كاف وصاحبه كافر وحاصل
الجواب انه طلب ذلك لكونه راى انه يكفي والحاصل ان الصحيح لطلبه التقليد
هو العذر وما تقدم من فساد ذلك فهو عند عدمه ثم يقال كيف يكون العذر مسوغا
له طلب التقليد مع انه كفر فاجاب بانه صح ذلك لان رايه انه كاف ففي الحقيقة
العلة كون رايه انه كاف مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان القايم
بالمجاز الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو مناف لما قدمه من ان القايم بهن المعرفة
وقد روى الخ اي بهذا دليلا على صحة هذا الاحتمال   اقدام العقول
بفتح همزة الاقدام جمع قدم وهو من اضافة المشبه به للمشبه اي العقول الشبيهة
بالاقدام والعقال هو الحبل الذي يعقل به البعير وفي الكلام حذف مضاف اي
نهاية العقول الشبيهة بالاقدام وغاية امرها انها ذات عقال اي حبس ومنع
عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك العقول غاية الجولان او ان عقال بمعنى
معقولة ويصح كسر همزة اقدام على انه مصدرا قدم والمعنى نهاية توجه العقول
وجولانها ان تكون تلك العقول ذات عقال او معقولة ومحبوسة عن ادراك الذات
العلية وحينئذ فينبغي للشخص انه اذا حصلت له المعرفة المطلوبة عدم معاناة
الشبه وتركها والاعراض عنها   واكثر سعي العالمين اي ومنه الاشتغال بالشبه
ج
وقوله ضلال اي غير موافق لما يرضاه الرب   وارواحنا في وحشة الخ اعلم ان الارواح
خلقت قبل الاجسام بالفي عام وكانت مستقرة في غير الاجسام بل في الملا الاعلى اعني
السموات فقوله في وحشة اي توحش وعدم انتظام لمفارقتها لمحلها الاصلي وهو
الملكوت الاعلى وقوله من جسومنا اي من اجل ادخالها في جسومنا واذا كانت في
وحشة فلا يحصل لها انتظام بل يحصل لها خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين
ضلال   وحاصل دنيانا اي ما اكتسبناه في دنيانا وقوله اذى ووبال اي مثلا
يتسبب عنها ويكون عاقبتها الاذى اي العذاب وتقوية الدرجات وعطف
الوبال على الاذى تفسيري   سوى ان جمعنا قيل وقالوا اي انا لم نستفد من
بحثنا في المسايل طول عمرنا الا قيل كذا اذا اريد بناء الفعل للمفعول او قال فلان
كذا اذا اريد بناؤه للمعلوم ولم نستفد من بحثنا ما يقرب الى المولى من الطاعة
وكم من رجال كم للتكثير اي رجال كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله ودوله الدولة

هي

هي التصرف بالامر والنهي يقال فلان في دولة اي تصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايناهم
وكم يتصرف رايناه خاصلا من خلايق عدة   فبادوا جميعا اي يهلكوا جميعا وزالوا
فيعطف وزالوا على بادوا للتفسير   قد علمت شرفا نها جمع شرفة وهي اعلى الجبل
وقوله والجبال جبال اي والجبال باقية على حالها ثم انه يحتمل انه ان يكون اراد بالجبال
الرياسات وحينئذ فالمعنى وكم من رياسات قد تمكن منها رجال فمات هولاء الرجال
وبقيت الرياسات على حالها تنتقل من طايفة لطايفة   فعلى هذا الخ لا حاجة
لهذا الكلام للعلم به مما سبق اعني قوله قلت ولعله الخ   او على معنى الخ ليس هذا
متعلقا بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان النحر ليس مراده بقوله اللهم ايمانا
كايمان العجايز طلب التقليد الحقيقي وانما مراده الندم على ما حصل منه من اشتغاله
وتعلقه بالشبهات فكانه يقول يا ليتني لم اتعلق بالشبهات وحيث كان هذا احتمالا رابعا
فكان الاولى للشارح ان يعبر بعبارة تدل على ذلك فكان يقول ويحتمل ان النحر ليس
مراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد حقيقة بل مراده التلهف اي التندم
على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالعجايز المقلدات لكن لم يقصد النحر التقليد
حقيقة وانما المراد الندم على ما علمت   او على معنى التلهف اي او كلامه محمول على
معنى التلهف والاضافة بيانية وقوله والندم عطف تفسير او لازم على ملزوم
ويحتمل الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد بالعجايز المقلدات بل العارفات
بالدليل الاجمالي فهو طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومتندم على اشتغاله
بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز شيان على هذا الاحتمال بخلاف
ما قبله فانه عليه ليس طالبا الا لشي واحد   على العقد الضروري اي وهو المعرفة
بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي التلهف على ما فات والحاصل ان النحر على هذا
ي
الاحتمال طالب للمعرفة بالدليل الجلي مع التلهف على ما فات فهو مغاير للاحتمال الذي
قبله كما علمت   وما قبله فيه انه هذا مناف لما سبق من ان عجايز زماننا لم يصلوا
لدرجة العجايز اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل التفصيلي وهو مناف لما هنا فتامل
وبهذا اي ويكون النحر مع غزارة علمه طلب التقليد حقيقة او انه تلهف
وتندم عند الموت على ما حصل منه تعرف الخ فاسم الاشارة ليس راجعا للاحتمال
القريب وقوله ان هذا الحرز المراد به ما يعتقد في شان الولي وان كان خلاف الامر من ان
الحرز المراد به نفس الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس بما مونا اي الجواز ان

يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان وهذا علة
لقوله تعرق لكن قوله اولا وبهذا تعرق الخ يفيد ان علة المعرفة المذكورة هو المشار اليها
بهذا وهو ما وقع للنحو وقوله اذ لا اتقان الخ يفيد ان علة المعرفة علم الاتقان اللهم الا ان يجعل
عدم الاتقان علة للمطلع عليه والمعنى حينئذ وانما عرف بما ذكران هذا الحرز ليس بمامون
لانه لا اتقان الخ والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة فيه للعقايد وانما حمل الاتقان
على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان الاتقان لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما يقال ان
ظاهره ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه لان الاتقان
يكون بالدليل ولا دليل مع التقليد فلا مدخل له اي لانه لا توجه له اي لذلك الزمان اي
لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتقان العقايد فقوله ولا مدخل له الخ علة لقوله اذ لا اتقان
الخ والمعنى لا اتقان في ذلك الزمان للعقايد لانه لا مدخل لذلك الزمان في الاتقان اي لا همة
ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه للاتقان انتفى الاتقان فهذا نظير
قولك فلان لا علم عنده او لا كرم عنده لانه لا دخل له في العلم او الكرم اي لا توجه له في تحصيلهما
منهما لعدم الاعتنا اي في ذلك الزمان بتعليم عقايد الدين وهذا علة لقوله فلا
مدخل له في ذلك لاسيما اي خصوص النسا والعبيد فانهم اشد بعدا من الاعتنا
فلا يقصدون اي بخلاف النسا والصبيان فانهم قد يقصدونه وان كان ليس عندهم
اعتنا ولذا فصل ما بعدهم عنهم باداة الانفصال وهي اما ولهذا اي ولاجل عدم
الاعتنا بتعليم العقايد في هذا الزمان في كثير ممن يتعاطى العلم اي كالعشاي لان مقصودهم
للمصرف وكان المطر اي فسا دعقيدته فكيف بالعامة اي كالسوقة اما اهل البادية
اي الذين شانهم البعد عن اهل العلم ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل
القرى فلا تسال عن حالهم اي لان حالهم معلوم لكل احد وهم عظم الجهل
جامدة اي واقفة عن الفهم ثم ان هذا احتمل لها وان كانت واقفة عن الفهم
انقيادها له قريب ويحتمل انه بعيد ذو الاول بقوله صعبة الانقياد فقوله
صعبه الخ اخص مما قبله مما لا يعني اي من الشهوات وحب الرياسة ونحو ذلك
ان نصحت الخ من اثار قوله مايلة وان فهمت لم تفهم بناسب الطريقة الاولى
اعني قوله جامدة صعبة الانقياد تقلبت بالقفا اي ذهبت بها بسرعة اي لحيث
كانت مايلة لما يعني ان نصحت بان امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت طرق الخير لم تتعلم
وهذا تناسب قوله جامدة وجعلته سلما للدنيا اي لتحصيلها عصمه الله

اي

حـ الدسوقي على [illegible] السنوسي [illegible]

اي حفظه الله مما ذكر من البطر وما معه والمراد العصمة الجايزة وان بقي منه شي الخ هذا
يناسب قوله الاخير مايلة لما لا يعني لان البطر اي الكبر وتعاطي امور الدنيا من الامور التي
لا تعني وجوده اي وجود من عصمه الله وقوله اليوم اي زمانه وبالجملة اي واقول
قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من المنكرات
هول امره اي قوي وعظم امره في الفتح بسبب ما يقع فيه من المنكرات على غزارة
علمه اي مع غزارة اي كثرة علمه وعبر بعلى اشارة الى انهم لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا
عليه وبينهم الجند بينهم وتفاهم واما الاول اي واما بيان فساد بعض الاول
لان الدليل الاول الذي استدل به المخالف مجموع شيئين الطرف الاول قوله قد مات
ابو بكر وعمر وساير الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقله عن ابن
فورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر
والعرض لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا رد للطرف الاول
وسياتي الكلام على رد الطرف الثاني عند قوله والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك الخ
ولم يعرفوا الجوهر اي وهو ما قام بذاته وان شئت قلت ما اخذ قدرا من الفراغ اعم
من ان يكون غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد او قابلا لها وهو الجسم وقوله والعرض هو
ما قام بغيره من الحوادث فخرج صفات الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة
فلا تسمى عرضا وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا اصطلاحهما المصطلح عليه
عند المتكلمين والا فالجوهر في اللغة معناه الشي النفيس والعرض معناه الامر العارض
لغيره وهم عارفون باللغة وكذا ساير الصحابة اي باقيهم غير ابو بكر وعمر لم يعرفوا
الجوهر والعرض فانا اعجب جواب اما من له لب ادنى تمييز فاعل يذكر والمراد
بالتمييز العقل اي ادنى عقل فالمستدل بذلك حينئذ البهايم وقوله دليلا على التقليد
اي على ارجحية التقليد لكونه هولاء مقلدين واي مدخل الخ هذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لانه لا مدخل الخ واتى به سندا لقوله وانا اعجب وقوله للالفاظ
المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض في شي من ادلة العقايد ايلا في موضوع
ولا في محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل الموصل للمطلوب وهو معرفة صفات الرب
واما ان اريد الدليل المركب من صغرى وكبرى فالالفاظ المصطلح عليها لها مدخل
كقولك العرض متغير من وجود الى عدم وعكسه وكلما كان كذلك فهو حادث والجو هر
ملازم لذلك العرض الحادث وكلما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجوهر

حادث نظهران الجوهر والعرض لهما مدخل فى ادلة العقايد المصطلح عليها المركبة من
صغرى وكبرى لكن الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقايد بالادلة
الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهى الادلة الاجمالية حتى يلزم الخ منو ع
على المنفى فهو منفى وما اشبه هذا ما تعجبية والاشارة راجعة الى قول هذا القايل
المناظر وهو بن ذكرى اي واعجب من شبه هذ القول لقول من يقول الخ اي فى القبح
لان هذا القول يقتضي ان الصحابة يقع منهم اللحن ولاشك ان نسبة ذلك اليهم
قبيح وقول بن ذكرى يقتضي انهم لامعرفة لهم بادلة العقايد ولاشك ان نسبة هذا
لهم قبيح ايضا كانت تجهل المقصود الخ اي الذي هو صون اللسان وحفظه من اللحن
ولم يعرفوا حقيقة الفاعل اي بحيث انه اذا سال احدهم عن حقيقة الفاعل
الاصطلاحي لايعرف ما هي ولايعرف انه الاسم المرفوع المسند اليه فعل مقدم عليه
على جهة وقوعه منه او قيامه به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله لانهم ما نوا الخ
علة لقوله كانت تجهل الخ وكانوا يجهلون المقصد من البلاغة اي وهو الاحتراز
والتباعد من التعقيد اللفظي والمعنوي يجهلون الفاظا فيها اي فى البلاغة اي
فى علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر فصل وصل ايجاز اطناب وقوله
استعملها اي تلك الالفاظ وهل هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
اي وليست هذه الاقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد بهذه الاقوال الاقوال
الثلاثة المذكورة وهي القول بانهم كانوا يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وكانوا يجهلون
المقصد من فن العربية ومن فن البلاغة واما يصح له اي لذلك المخالف وهو بن
ذكرى وقوله الاستدلال اي على صحة التقليد وارجحيته لو ثبت الخ اي واما استدلاله له
بما تقدم فقد ظهر فساده وقوله لو ثبت له ذلك اي لو ثبت عنده ذلك لكنه لم
يثبت بل الثابت خلاف ذلك ولم يعرفوا الواو للحال واراد بالمعرفة الاعتقاد اي
والحال انهم لم يعتقدوا الله الا بالاعتقاد المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة
ووصف التقليد بما ذكر وصف كاشف واعرضوا عن النظر اي المفيد للمعرفة
فى اي جمع اية اي فى ايات من كتابه وقوله لاتحصى كثرة اي من جهة كثرتها
وصحة هذا الخ علة لمحذوف والتقدير لو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا
اي ما سبق من انهم لم يعرفوا الله الا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان الايات
الدالة على ثبوت العقايد كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وان ادلة العقايد

التي

التي لاتحصى كثرة فى القران كانت الخ وذلك كاية ان فى خلق السموات والارض الخ
ولا يفهمون وجه دلالتها اي هل هو الامكان او الحدوث او هما معا مما يا باه كل مومن
اي كامل وفيه تعريض بالقايل وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احوج هذا القايل
لهذا الكلام المعرض بالتنقيصة فى مراتبهم العلية رضي الله عنهم للادب العظيم اي ما اشد
عظم احتياجه للادب العظيم وقوله لمثل هذه النقيصة اي وهي ان الصحابة كانوا
مقلدين وحاصله ان التعريض لفظ استعمل فى معناه ليلوح بفتح الواو لغيره فقول هذا
القايل ان الصحابة ما نوا الخ مستعمل فى معناه ملوح به لغيره وهو انهم كانوا مقلدين
وهذه نقيصة يستحق الادب من نسبها لهم على مناصبهم من اضافة الصفة
الى الموصوف اي مناصبهم العلية وقوله التي الخ صفة لمناصب وقوله لاتلحق
بالبنا للمجهول اي التي لا يصل اليها احد غيرهم حتى انها توصف بالنقايص وقوله
لعظيم الادب متعلق باحوج وهو من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه يستحق
الادب العظيم لافترايه على الصحابة ولقد نقطع الخ علة لما قبله اعني قوله وصحة
هذا مما يا باه كل مومن او علة لقوله وما احوج الخ اي لانا نقطع بان اعظم عالم منا لم
يحصل من الدين ما حصله ادنى احد من اما الصحابة فكيف باكابر الصحابة وحينئذ
فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم ان اكابر علما زماننا اي الموصوفين بالعلم
والديانة بالدين هو الاحكام الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسننه اي الدين
وهو من اضافة البعض للكل لان المراد بالسنن الاحكام المتلقات عن الرسول والعطف
من قبيل عطف الخاص على العام لادنى امة اي فكيف بالصحابة ولا يسلم له ان اكابر
علما زمانه لم يحصل ما حصله ادنى امة من اماء الصحابة او من اماء التابعين او
من اماء تابع التابعين لانه علما زمانه كانوا فضلا راسخين فى العلم باحسان
اي بالعمل الكامل ولقد ادرك الخ هذا شروع فى ذكر ما ثر الصحابة بالعلوم لكيلا
يتكوا غير من ذكر كذلك فيه رد له بعرف ما عليه الصحابة من العلم اي انه تعرض لبعض
ماثر الخلفا الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على لانهم
على هذا الترتيب فى التفضيل لكنه قدم عليا لكونه ادرك زمن المبتدعة بخلافهم
فله مزيد اختصاص بالمقام وكان الاولى للمتن ان يقول ولقد ادرك عليا زمن المبتدعة
برفع زمن على الفاعلية ونصب علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا اراد
الامرين الاسناد للذات والمعنى فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات والجهلهم

حيث ابطل دعاويهم بادلة لا يقدرون على ردها ويمحون شبههم ومن المعلوم ان
المنعم لا يكون معلما الا عارفا حق المعرفة   وقر سمعي الخ الوقر بكسر الواو الحمل
وهنا كناية عن الكثرة فيصدق بالزائد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون معلما
الا عارفا حق المعرفة وما قاله سيدنا علي ليس بمستبعد في حقه لان الكتب
المنزلة مائة واربعة كتب وقد تضمنت الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان   فان
جميع المائة وتضمن الفرقان ما في الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه وقد تضمنت
الفاتحة ما في المفصل فاذا تضمنت الفاتحة المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه
من الاربعة المتضمن للمائة لزم تضمن الفاتحة لجميع الكتاب المنزلة   انا مدينة
العلم وعلي بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه بعلي يوصله اليه لكونه عنده
وحيث كان كذلك فلا يكون معلما ثم هذا ان الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق
وقد اختلف فيه كما قال العكاري فبعضهم صححه وبعضهم ضعفه وقال ابن حجر هو حسن
والتحقيق ما علمت انه موضوع   العجب اي ما يتعجب منه   العجاب اي البالغ
في الاعجاب منه   وادعى الخ اي فقال بعضهم انه اله كما قالت النصارى ان
عيسى اله وقوله افتتنت به فقال بعضهم ان جبريل ارسله الله الى علي فغلط فنزل على
محمد وقال بعضهم ان كلا من محمد وعلي نبي مرسل الا ان احدهما ناطق بالرسالة وهو محمد
والاخر صامت اي لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا كفر   ان
معضلات المسائل اي المعضلات اي المغلقات الغير الظاهرة وقوله التي يحل
الخ تفسير لها   الا بالانظار الدقيقة اي بالافكار اي الادلة الدقيقة   من
غير تامل تفسير لقوله بديهة   ولا تعظم لشانها هذا لازم لقوله من غير تامل
كانها عنده في الكلام حذف اي كان السؤال عنها عنده سؤال عن الامور الضرورية
وقوله عطف على جوابه اي وتامل جوابه وقوله على البديهة عطف تفسير   في ذلك
الوافق الخ اي وهو الموقوف على المنبر وقوله ثم اعرض الخ عطف على قوله وتامل جوابه
في المنبرية وقوله وانظر اين هم اي وانظر اليهم اي الى عقولهم اين عقولهم وقوله
من ذلك اي من عقل علي فتجد بينهما بعدا الا انهم اجابوا عن تلك المسألة فيجد بعد
وتامل طول والمراد انظر جواب اين عقولهم من عقل علي وذلك الجواب بينهما بعد فتامل
وفي بعض النسخ اين هم اي اين عقولهم مما هنالك اي من العقل الثابت هنالك اي
في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه   صار ثمنها تسعا يعني انه قال ذلك واسترسل في

خطبته

في خطبته وكانت عينيه واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما
تسعى واليه المآب والرجعى فسئل وقيل له يا امير المؤمنين مات شخص وترك بنتين وابوين
وزوجة فقال صار ثمنها تسعا واسترسل في خطبته وضمير ثمنها عائد على الزوجة ووجه
كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسألة اصلها من اربعة وعشرين للبنتين الثلثان
ستة عشر وللابوين السدسان ثمانية وبقي للزوجة فيعال لها فيزاد ثمنها ثلاثة
فتصير السهام سبعة وعشرين فصار ثمن الزوجة تسعا لان الثلاثة تسع السبعة
والعشرين فالمسألة عالت بتسعها فينقص لكل واحد من الورثة تسع ما بيده
وكذا فتواه اي وتامل فتواه   هجم عليهم اي ورد عليهم بغتة   ثلاثتهم بدل من الواو
ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلا مفعول مطلق اي استيعاب الكل   فقال صاحب
الثلاثة بيننا اي تلك الدراهم بيننا وقوله نصفين اي حال كونها مناصفة   صميم الحق
اي الحق الصميم اي الجازم للحق المجزوم به اي المجزوم بكونه حقا   ان كان بصميم
الحق اي اخذته   لذلك اي لما ابيه   خذ ما اعطاك لعله امره بذلك لكونه
فيهم بمباحة الاخر   فيصير اربعة وعشرين اي ثلثا   فذلك تسعة اي
تسعة اثلاث وقوله اكلت منها ثمانية اي برغيفين وثلثين   ويبقى لك واحد اي
ثلث واحد اكله القادم   بقي له سبعة اي سبعة اثلاث اكلها القادم فكل واحد
من الثلاثة اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين   سمحكما اي اعطاكما وقوله سميتماه
اي اعطيتماه فمن اخذ منه ثلثا ياخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلاث ياخذ سبعة
دراهم   كذا وكذا اي فالراوي اجمل فيما رواه عن علي   وفي رواية الخ هذه فصل
فيها الراوي ما رواه عن علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا علي فصل قطعا ثم
ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا وبعض الرواة فصل فذكر المفصل
الروايتين الصادرتين من الرواة   لم يطلوك وجه ذلك ان اصل المسألة من اربعة
وعشرين وتصح من ستمائة لان فرض الزوجة الثمن من ثمانية وللام السدس من
ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة والثلاثة داخلة في الستة فنكتفي بها وهي مع
الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدهما في كامل الاخر يخرج اربعة وعشرون
للزوجة ثمنها ثلاثة وللام سدسها اربعة وللبنتين الثلثان ستة عشر وبقي واحد
للعصبة وهم اثنا عشر اخا واخت للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر عليهم متباين
فتضرب عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج لك ستمائة

قدر التركة ومنها تصح فمن له شي في اصل المسالة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه
المسالة فللزوجة ثلاث في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة في خمسة
وعشرين بماية وللبنتين ستة عشر في خمسة وعشرين باربع ماة وللعصبة ولحد
خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللاخت واحد ذلك حقك
الاشارة بذا الدرهم والكاف مكسورة لانها لخطاب المونث والمعنى الدرهم حقك يا امراة
كما روي عنه اي حال كونه مرويا عنه وقوله خارج عن الحصر اي لا يمكن حصره
القدسي اي المنزه اي المطهر صاحبه فاسناد القدس الى الادراك مجاز عقلي
وقوله الفايق اي الفايق صاحبه وهذا الا التفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب الادراك
مطهرا الا كونه فايقا تامل عنده اي عند ذلك الادراك وفيه حذف اي عند صاحبه
وهو متعلق بضرورية كيف خبر يكون مقدما عليها او حال وكان تامة اي يكون
ذلك الادراك عظيما وقوله لما اي للذات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها
والمراد الذات من حيث اتصافها بالصفات والا فالادلة لم تقم على الذات من حيث كنهها
بادلته اي بالادلة الدالة عليها وقوله اولع اي تولع الشواهد هي الادلة
ربي اي تزكي وعليه اي على معرفته وذلك اي والادراك المذكور
ويحتمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه وهو الذات العلية وفي العبارة حذف
اي ومتعلق ذلك ثم هو اي علي مع هذا اي المذكور من الاثار الدالة على المعرفة
مما اعرفنا اي فهذا يدل على ان مقام عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح ان ينافيه
انه مقلد كما مر فعمر من باب اولى فكيف يصح القول بان هولاء الايمة مقلدون حتى
كاد الرجي اي اللبن الذي حصل به الارتوا او انما لم يقل حتى كاد اللبن للاشارة الى انه
حصل به الارتوا بالعلم اي فهذا يدل على ان عمر عارف لا مقلد لان رويا النبي حق
المسيب المشهور عند المحدثين فتح اليا وان كان قد روي عنه يسيب الله من سيبني
رايت اي ابصرت ويحتمل وهو الظاهر انها علمية لان عمرمات وسعيد ابن ثمان
سنين ولا شك ان من سنه كذلك لا دراية له بكون عمر اعلم من غيره بخلاف المعرفة
فانها تمكن من قوله وافعاله ولو بعد مدة مكاشفا اي الامور المغيبة مكشوفة له
فهو بفتح الشين كما سمعناه من اشياخنا ويصح كسرها اي مطلعا على المغيبات لا تقدر
اي لا تلاحظ مراة ذهنه من اضافة المشبه به للمشبه اي في ذهنه الصافي
المشبه بالمراة ولا امارة اراد بها ما يدل على سبيل الظن نحو هذا يطوف في الليل

بالسلاح

بالسلاح وكل من هو كذلك فهو سارق واراد بالدليل ما يدل على سبيل القطع فكيف
ذهنه بمعرفة الخ اي فكيف ذهنه بمعرفة المولى الذي اطبقت الكاينات على الدلالة عليه
دلالة واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه بالطريق الاولى وحينئذ فلا يكون
مقلدا فقال انا اكفيكهما اي فقال اذا كان معي عقلي فلا اتعرض لمن يعينني عليهما
ولا ابالي بهما هذا هو المراد من العبارة وليس المراد ظاهرها من انهما يسالان النبي وعمر
يكفي في رد الجواب عنه وقوله وانظر قوله اي قول عمر ومقول القول محذوف اي وانظر قوله
انا اكفيكهما لما اخبره الخ ولا يصح ان يكون قوله ايكون معي عقلي اذ لو كان هذا مقول القول
اذ لو كان مقول القول محذوف في قوله الواقع قبله وسوال الملكين عطف تفسير
لفتنة القبر وصفتهما اي من كونهما اسودين ازرقين اعينهما كالبرق الخاطف
واصواتهما كالرعد العاصف لموقن اي لعارف بالله لانه لا يجيبهم ولا يبالي
بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا كان النبي وصفه بالايقان الذي هو المعرفة كيف
يقال انه مقلد علم اليقين هو العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات والاخبارات بخلاف
عين اليقين فانه العلم الحاصل بالمشاهدة او الحواس واما حق اليقين فهو العلم بالله
الحاصل عند فنا صفات العبد في صفات الرب بانه يذهل عن ذاته وصفاته ولا يلاحظ ان
سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهو كذا الا وقع للحلاج حيث قال ما في الجبة الا الله
فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم لكن لا يكون الا للعلم المتعلق بالله واما غيره من العلوم
المتعلقة بغير الله فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل ولا فظاعة
القبر اي شدة بشاعته وقبحه مزجت كناية عن تمكنه من المعرفة بالله والا فالامتزاج
من خواص الاجسام وفي كلامه قلب للمبالغة لموقن اي متيقن وعالم فلا شي اي
اضمحل وذهب عنده كل ما سواه فلم ير الا الله الصادق اي فيما اخبر به الناس
فالصادق معناه المخبر بالصدق بكسر البا وقوله الصدوق اي المخبر بفتح البا عن الله
بالصدق اي ان ما اخبره به الملك عن الله صدق وقوله وهو اي النبي عليه السلام
مبتدا وقوله وما ينطق عن الهوى خبر ثان عن المبتدا وهو الضمير والجملة حالية
لنتحرى اي واستخبارها انما يكون من صاحب المعرفة لا من رجل مقلد جاهل وحينئذ
فهو عالم لا مقلد الى السما اي لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالي علوا معنويا
وهو الرب والحاصل ان العلو الحسي لما كان مشعرا بالعلو المعنوي الذي هو وصف للرب
صار النظر للسما كانه نظر للرب فلم يرفع نظره اليها حيا من الرب وليس المراد انه لا يرفع

بصره الى السما حيا لكون الولي فيها تعالى الله عن ذلك   وذلك اي عدم الرفع لاجل
الحيا وقوله ثمرة المراقبة اي مشاهدته تعالى واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة
وقوله كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ لليقين اي اليقين الراسخ القوي
وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك فلا يكون مقلدا   حتى كانه اي سيدنا عثمان
وقوله معاينه اي معاين الله واما قول بعض الحواشي حتى كانه اي الله تعالى فغير مناسب
لان سياق الكلام في عثمان   مرتق الخ المراد ان الحاصل لهم ابتدا عين اليقين الذي
هو ارقى اي اعلى من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتدا علم اليقين ثم حصل لهم عين
اليقين   لو كشف الغطا اي عن الامور الاخروية كالجنة والنار وقوله ما ازداد يقينا
اي لتناهي معرفته ويقينه بالله كذا قيل والاحسن ان المراد لو كشف الغطا عن بصره
ما ازداد يقينه الحاصل بمشاهدة بصيرته لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل
ببصره بعد كشف الغطا   ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله وقر بالبنا للمفعول
اي وضع في قلبه وهو المعرفة وحينئذ لا يكون مقلدا   الف سنة بدل من ما اي لو مكثت
نحو الزمن الذي لبثه نوح في قومه وهو الف سنة الخ   وانه اي عمر لحسنة من حسنات
ابي بكر ووجه كونه حسنة من حسنات ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولاه الخلافة   وما عسى
اي وما يرتجى عد ما اتصفت به الصحابة من المحاسن والماثر فالترجي منتف لعدمها لان
العد لما نافية ومن زايدة او بيانية مبينة لمفعول اعد المحذوف وهو ما اتصفت به الصحابة
كافرادا وعطف الماثر على المحاسن عطف تفسير وذكر بعض الحواشي ان ما استفهام استبعادي
ومن في قوله من محاسن للابتدا وحينئذ فالمعنى واستبعد ترجي العدد المتعلق بمحاسن
الصحابة ولهذا شروع في ذكر ما توهم عموما بعد ان ذكر ما للخلفا خصوصا   في رسوخ
معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم الناشي عن الدليل وقوله وقوة ايمانهم
عطف ملزوم على لازم لان الايمان يلزمه المعرفة   والزمهم كلمة التقوى المراد بها
كلمة الشهادتين والاضافة من اضافة السبب الى المسبب وذلك لان النطق بلا اله الا
الله سبب للتقوى اي البعد من النار ثم ان المراد بقوله والزمهم الخ جعلهم ملازمين
لها وليس المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم بذلك تامل   وكانوا احق
بها ولا يكونوا كذلك الا اذا كانوا عارفين بمضمونها لا مقلدين فيه وقوله واهلها اي
وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها   في حقهم اي في الحكم الثابت لهم
او ان المراد بحقهم ذاتهم وعلى هذا ففي بمعنى البا على الاول وعلى الثاني بمعنى اللام وقوله

العالم

العالم بخفيات الضماير من اضافة الصفة للموصوف اي العالم بالضماير الخفية ووصف
الضماير بالخفا وصف كاشف لان الضمير ما يضمره اي يخفيه الانسان في نفسه   ولا يكون
كذلك اي اماما لجميع الخلق وهذه جملة معترضة بين يكفي وفاعله وهو قوله صلى الله عليه
وسلم   الا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد فيه ان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد
فكان الانسب ان يقول الا من بلغ الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازمه
المعرفة بالله فتامل   متعرضين اي متصدين لدعا جميع الخلق اي ولا يكون كذلك
الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو عام مخصوص فتامل وقوله الى اي الى معرفة
الله   واقامة الحجة الخ عطف على دعا اي وقد كانوا متعرضين لاقامة حجة الله
عليهم الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى التي هي سبب في اقامة الله الحجة عليهم تامل
وقد يقال ان المعنى انهم كانوا قايمين بدعوى جميع الناس الى الله وقايمين باقامة
الحجة الدالة على وجود الله الناس فبعد ان يدعوهم يقيموا لهم الحجة فقوله حجة الله
اي الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم على بمعنى اللام   واليهم المرجع الخ المر جع
بمعنى الرجوع وتقديم المعمول يفيد الحصر اي ولقد كان الرجوع اليهم دون غيرهم
في المسايل المعضلة اي المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع اليه في ذلك الا العارف
وجميع الحوادث الخ عطف على المسايل من عطف العام على الخاص لان الحوادث النازلة
تشمل المسايل وغيرها   وقد اسا الغر اي اخل ادبه او ان المعنى اسا على الادب
فالادب نصب بنزع الخافض وحينئذ فقد شبه الادب بانسان   وهي اي الاساة
المفهومة من اسا   خلة بضم الخا بوزن خصلة فالشيطان حسن له تلك الخلة
ثم انه حمله على النطق بها فاخذها منه واذاعها   عندنا اي معشر اهل السنة
من اشاعرة وماتريدية   من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب بتعذيب كفر
ولا عصيان   والا اي وان لا نقل انه من اهل النجاة بان قلنا انه غير ناج من النار
لزم الخ   تكفير الصحابة اي او عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبي شهد لهم
بالخيرية   اذ نعلم الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله اذ نعلم بالضرورة اي اذ
نعلم علما ملتبسا بالضرورة اي علما ضروريا لا يفتقر لنظر واستدلال   بهذه
الادلة ان كان مراده بها الادلة الاصطلاحية المركبة من صغرى وكبرى
فالاولى اسقاط لفظ الكثرة اذ لا فرق بين الاكثر وغيرهم لعدم وجود الادلة في ذلك
الزمان وان اراد بها الادلة المعنوية اي الاجمالية فقوله اذ نعلم بالضرورة الخ ممنوع

لعله الاولى وغيرهم

فانظر هذه المقالة اي القول بانهم مقلدون وقوله ما اشنعها اي ما اقبحها لما يلزم
عليها من كفر الصحابة   وكان مقالته الخ ظاهره حمل الادلة على الاصطلاحية وهو غير
مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق الاستفسار كما قدمنا   مقالة من توهم بصح
تنوين مقالة وجعل من جار اي مقالة شخص من توهم الخ ويصح اضافة مقالة لمن
الاسمية اي مقالة شخص توهم الخ اي وقع في وهمه وفي ذهنه وانه كان جازما بذلك
بالتشدق الخ المراد منه في هذا المقام ملء الفم بالكلام الذي لا يعتبر
باصطلاحات اي بمصطلحات ككون الدليل الذي يستدل به اقترانيا او استثنائيا
وصور تركيبات اي وهيئة قضايا مركبة وقوله للادلة اي راجعة للادلة
من رجوع العام للخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصو عطف على اصطلاحات
على نهج اي طريق اصول المنطق واضافة نهج لما بعده ومبانيه كما ان اضافة
اصول المنطق للمنطق كذلك والمراد على نهج المنطق   لان المقصود الخ علة لكون المقلد مؤمنا
لم يعتبر وا تلك الاصطلاحات   انما هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى
بما يستلزمه اي باموريستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجوده   كيف ما حصل
اي الامر المستلزم للحق اي كيفما حصل عند الفصل   او بغير لفظ اي بان
حصل ذلك المعنى بالاشارة او الكتابة   بتركيب مخصوص اي كتركيب الدليل على
الوجه المعلوم عند المناطقة   او بغيره اي كان يقال الدليل على وجود الله هذا
العالم   حصل المقصود اي الذي هو معرفة الله فالاتيان بالقياس المنطقي ليس
مضطرا اليه لان غيره يقوم مقامه فقوله الى زيادة اي كقياس اقتراني او استثنائي
والنفوس الزكية اي كنفوس الصحابة والتابعين وقوله القدسية اي المطهرة من
وساوس الشيطان مرادف لما قبله   على تلك القوانين المصطلح عليها اي الادلة
الاقترانية والاستثنائية   بل غفل من استنبطها الخ المناسب ان يقول بل
نفس من استنبطها او يقول الى عقول اصحاب تلك النفوس وهذا انزلت في زيادة
معارف الصحابة   كنقصة من جار الخ اي فهي كالعلم والظاهر ان ذلك لا يسلم
في كل التابعين   وقد سمعت جواب عما يقال قولك بل غفل الخ هذه دعوة فان
دليلها فاثبتها بقوله وقد سمعت الخ   وانما احدث الخ جواب عما يقال اذا كان
السلف غنيون عنها فلا حاجة لاحداث المتاخرين لها   على البديهة اي الاتية
على البديهة   في التعلم اي منهم وقوله والتعليم اي للغير فاذا قيل الدليل على



وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة حدوثه او امكانه او من جهتهما
معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث له صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث تحقق
المؤنة   لا لان الخ اي لا لان الاحداث تكون معرفة الحق الخ   والى هذا المعنى
اي كون المقصود معرفة الحق بما يستلزمه باي وجه كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر
والعرض او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا هو الطرف الثاني
من طرفي الوجه الاول   الا من عرف الجوهر مراده به من كان عارفا بالدليل وانما عبر
بذلك لان من عرف الجوهر شانه اقامة الادلة ومعانيها والمعنى لم يدخل الجنة الا من كان
عارفا بالادلة المصطلح عليها لبقيت الجنة خالية اي كالخالية اي وبقاؤها كالخالية باطل
وحينئذ فلا يشترط في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها ولما كانت المعرفة بالادلة
المصطلح عليها غير شرط ربما يتوهم كفاية التقليد قال ونقول مع ذلك الخ   ونحن
نقول بوجبه اي بمقتضى هذا الدليل وهو انه لا يشترط في دخول الجنة المعرفة بالادلة
المصطلح عليها   ونقول اي ونزيد على ذلك الموجب التصريح بقولنا لا يدخل الخ
ومحط الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه يكفي   والحاصل ان ما قاله ابن فورك
يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة
الحق باي وجه كان ويلزم من ذلك ان المقلد كافر وكفر المقلد لازم لما قاله ابن فورك ولم يصرح
فلذا قلنا قوله ونقول مع ذلك اي ونزيد على ذلك تصريح قولنا لا يدخل الخ
الا من هو عارف بالله اي باي وجه لا بخصوص الادلة الاصطلاحية ولم يقلد في
ذلك اي فيما ذكر من المعرفة وحينئذ فالمقلد كافر وقوله عرف الجوهر والعرض اي
عرف الدليل المصطلح عليه ام لا   فليس في كلام ابن فورك ما يدل على صحة التقليد هذا
بحسب ما حمله عليه والا فالمتبادر من عبارة ابن فورك صحة التقليد ودخول المقلد في
الجنة نعم للشارح منع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله غير مدعى المستدل به
لان الدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال   العزية اي الكذب عن عمد
وجهل قدرهم قد يقال هذا ينافي قوله اعظم عليهم العزية لان تعمد الكذب عليهم
يقتضي عدم جهل قدرهم الا ان يقال اي جهل قدرهم لما كان بعرض الزوال نزل منزلة
كان كالعدم وحينئذ فالحاصل منهم من الكذب لانه عمدا فتامل او ان هذا القول لما صدر
منهم من قائله من غير تامل في حالهم اطلق عليه قوله مجازا لانه كانه عن عمد   ومن ظن
بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول وقع من قائله عن اعتقاد لا عن ظن فالاولى ان يقول

ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال انه عبر بالظن اشارة الى ان هذا
القول لا ينبغي ان يكون عن اعتقاد بل على تقدير وقوعه يكون ظنا فتامل وقد كان الخ
هذا وما بعده كالادلة لما تقدم من ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا
مقلدين كذب يدينون اي يطيعون ويدينون دونه اي دون دينهم اي دون
ابطاله فارجعوا اي عن دينهم وامنوا بانبيائهم وقيام علم الصدق اي علامة
الصدق وهي المعجزة اي وحينئذ فهم عارفون لا مقلدون فكيف بالعرب الخ اي فانهم
اجدر بذلك من العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم لتحقق معرفة كاملة
هنا وقد يقال ان في هذا الدليل شي وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما الشامل للعرب
وللعجم غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال مراده بالعجم في قوله وقد كان
سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق
الصحابة وحينئذ فيندفع الاعتراض من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين
شانهم البلادة كالرعاة بالايات الدالة على صدقه انه الرسول هي ما يدل على صدقه
وان لم يتحدوا بها فان تحدى بها فهي معجزة ايضا فالايات اعم من المعجزة فاظهر لهم ما قامت الخ
اي اظهر لهم اية عظيمة قامت بها الحجة عليهم اي فاسلموا وحينئذ فهؤلاء الحواشي
قد عرفوا الحق فكيف بالاشراف من العرب الذين لهم الفطانة وقوله قامت بها الحجة عليهم
اي فاذا قالوا والله لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا واظهرت لكم الاية
العظيمة فهما وافيا بالمعاني العوض عن المضاف اليه اي وافيا بمعانيه او ان المراد
مستوفيا للمعاني الكائنة له حاويا لمقاصد الخطاب المراد بالخطاب الكلام المخاطب به
والمراد بمقاصده الاغراض التي تقصد منه اي فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام
المخاطب به فيعرفون اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف والتنكير
والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شي من ذلك عرفوا وجهه ولم يكونوا بلداء لا يعرفون
ذلك والقران مملوء الخ اي والحال ان القران كلام عربي مملوء بالحجج فصاروا عارفين
بالحجج فلا يصح وصفهم انهم مقلدين مملوء بالحجج والبراهين اي الدالة على وجوده
وكمال قدرته ووحدانيته وعطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على العام لان الحجة
من جملة افرادها البراهين والبراهين الواقعة في القران مثل قوله تعالى فلما جن عليه
الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فانه هذا اشارة الى برهان من
الشكل الثاني تقريره ان تقول هذا الكوكب افل وكل ما ليس باافل ينتج الكوكب ليس بربي
الخ

لا تحصى

لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن الفاعل فالاصل لا تحصى كثرتها
المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقوله لسياسة الخلق اي لارشادهم
الى الخلق بلين لان السياسة هي الارشاد بلين والمعطى جوامع الكلم اي الكلمات
الجامعة لمعان كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله اقام وقوله من غير قتال اي
اقام بعد ذلك عشر سنين مع القتال ليتم الحجة اي الدالة على وجود الله وعلى
وحدانيته وكمال قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله يوضح الادلة مع كمال المعرفة
اي مع كمال معرفتهم اي وحينئذ فيكونون عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل
مع اصل المعرفة لكن لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الشارح مع كمال المعرفة
فاندفع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال وبالنذر اليسير وصف النذر بما بعده
للتاكيد لان النذر معناه القليل اي وبالزمن القليل اليسير والبا بمعنى في متعلقة بيحصل
بتعليم الالكن من اضافة المصدر لمفعوله والمراد بالالكن الذي لا يحسن العربية
لعجمة لسانه سواء كان عربيا في النسب ام لا او المراد به الذي من يخرج الكلام بمشقة
وقصور العقل الواو بمعنى مع فهو منصوب على المعية اي ويحصل في المدة القليلة بتعليم
الالكن وذي العي مع قصور العقل للمعلمين للابله اي المغفل او الاحمق الذي لا تمييز
عنده والبليد وهو جامد القريحة من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده
فكيف بالفصيح صاحب القريحة المتلقي عن افصح الخلق ويصح ان يقرا قوله وقصور بالجر
عطف على العي ويكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي قصور العقل اي وذي
العقل القاصر وقوله للابله متعلق بالمعلمين ولا حاجة لقوله من المعلمين لعلمه من
قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين واعلم انه لا تلازم بين الابله والبليد اذ الابله هو
المغفل والبليد جامد القريحة فقد يجتمعان وقد يكون احمق غير بليد والعكس
ما يخرج الخ فاعل يحصل والضمير في يخرج عائد على الابله وما معه وضمير به عائد على
ما الواقعة على الشي المتعلم فكيف ترى حال الخ الانسب ان يقول فكيف ترى حال الفصيح
المتلقي العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا كله يقال للمتكلم ان هذا يقتضي ان جميع الصحابة
تلقوا العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يسلم ذلك له اذ لو كان كذلك ما حصل بينهم
اختلاف الذي عم نوره البسيطة اي الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القران الذي
اتى به لجميع الخلق وعمومه للارض بشيوعه وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا
ويحتمل ان المراد به شريعته التي ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة

الحاصله بسببه العامة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة اذ لولا بركته
لهلك العصاة خصوصا الكفار في الدنيا قبل الاخرة   بل من نوره اي بل نوره وهو القرا ن
اصل الانوار اي العلوم الشرعية فالقران مبدا للعلوم الشرعية كلها ويحتمل ان المراد
بنوره هنا اعني في قوله بل من نوره الخ النور المحمدي الذي هو حقيقته من الحقائق
لا بعينها الا الاسما التي هي اصل ومبدا لجميع الكائنات كما قاله ارباب الموالد لكن على هذا
فقوله اصل الانوار اي العلوم اي وغيرها ففي الكلامه اكتفا لما علمت ان النور المحمدي
مبدا لجميع الكائنات كلها   كمن اخذا اي كماخوذ من اخذ الخ اي كالحصاة الماخوذة
بالنسبة للرمال كلها   على ما روى وهب الخ اي عن الكتب القديمة النازلة على
الانبيا المتقدمين من عند الله والحاصل ان كون جميع العقول بالنسبة لعقله كحصاة
من رمال الدنيا استفيد فما رواه وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول
الخلق بالنسبة لعقل نبي اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال الدنيا   احلف الاعرا
اي اقسى الاعراب قلبا ماخوذ من جلف لما اذا يبس طبعه   وشاهد طلعته
الطلعة هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية اي المرتفعة وقوله فيفيض
اي فينطلق بكثرة ماخوذ من فاض الما اذا سال بكثرة   الجهلة اي الكثيرة
وغرايب الحكمة مرادف لما قبله لان الحكمة هي العلم والغرايب بمعنى الدقايق لان غرايبها
لدقتها   الزاخرة اي المرتفعة   ويرق طبعه اي يصير لطيفا   وتنهذب اخلاقه
من نوره في بعض النسخ بالفا اي من حينه اي من ساعة مشاهدته وفي بعض النسخ
بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف باشرف الناس من الصحابة   ولهذا اي
ولاجل ان تنهذب اخلاق الاجلاف وينطقون بالعلوم من حين مشاهدة طلعته
والاجتماع به قال جمهور الخ اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي
مع ان هذا القدر اي الاجتماع به من غير طولة الصحبة له   لغة ولا
عرفا اي لانه لابد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي في
اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة هو المعاشر
وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المخالطة والمعاشرة كما في صحبة المشايخ
وما ذاك اي تحصيل الصحبة بالاجتماع في الزمن اليسير   من انه اللحظة
من مشاهدته اي من ان اليسير من مشاهدته او الزمن اليسير من زمن مشاهدته
من الانوار اي العلوم وعطف البركات عليه مرادف   وتغيب عطفه على

يحصل

يحصل لهم جرد لان والرابط لهذه الجملة الواقعة خبرا الاسم الظاهر اعني قوله في نور
تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول ويغلب في نورها لان المقام مقام
الاضمار لتقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاسم الظاهر ايهاما للاستلذاذ به   انوار النبو ة
اي انوار ذي النبوة لان النبوة هي كونه نبيا اي كونه مخبرا عن الله باحكام ولا انوار لها
وانما الانوار لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة العلوم والمعارف
تلاشت اي اضمحلت وذهبت وقوله معها اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل من
اضافة المشبه به للمشبه اي الجهل المشبه بالظلمات   والوسواس اي وظلمات
الوسواس اي الامور التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان من جهة الرب من ان صفته
كذا وكذا مما لا يليق سبحانه وتعالى الاتصاف به   نيران شياطين الخ اي الجهالات
بمعنى الشبهات التي يلقيها المتخصص الشياطين من الانس والجن وقد اطلق الشر على
الشبه نيرانا لكون عاقبته هذه الشبه الاحراق للحس وقوله شياطين الانس فيه
استعارة مصرحة حيث شبه اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم المشبه به
للمشبه وقوله دقايق الشبه من اضافة الصفة للموصوف   وخفيات الامراض
اي الامراض الخفية اعني الشبه القايمة بالقلب فهي كالمرض بجامع القيام بكل
لا تهم تطرق اي لان تلك الشبه لم تطرق اي لم تحل ولم تنزل وقوله   منيع ساحتهم
اي ساحتهم المنيعة اي المصونة عن نزول الوساوس والساحة في الاصل الوسعة
التي بين البيوت والمراد بها هنا قلوبهم فقد استعار الساحة للقلوب بجامع الاتساع
في كل وان كان سعة القلوب التي هي المشبهة معنوية وسعة المشبه به وهي الساحات
حسية اي لان تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة من وساوس الشياطين من الانس
والجن   ولا حلت اي تلك الشبه برفيع جوارهم اي بالمكان المرتفع المجاور لهم
والمراد بذلك المكان المجاور لهم قلوبهم ففيه استعارة مصرحة وترشيح لا تخفى
تقريرها   ولا لاح اي ولا ظهر وقوله قزعها اي قزع تلك الشبه والقزع جمع
قزعة وهي القطعة من السحاب التي تغطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وحـ
فاضافة القزع للضمير من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه
الشبيهة بالقزع بجامع التقطيع في كل او ان القزع مستعار لامر كلي وهو مطلق
ساتر وعلى هذا فاضافة قزع للضمير بيانية   في صفا سمايهم اي في سمايهم
الصافية والمراد بسمايهم عقولهم وفي بمعنى على اي ولا لاح قزع تلك الشبه

على تشيدهم الصافيه   وارتفاع نهارهم اراد بنهارهم ازمنتهم اي ولاجل تلك
الشبه في ارضتهم المرتفعه ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت ان اهل الضلال
قد حدثوا في زمن على وحينئذ فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل الجواب ان المراد مجموع
ازمنتهم فلا يرد زمن على فانه قد وقع فيه الشبه فتامل   في ذلك الزمان اي زمن
الصحابة اي في غالبه والا فاهل الاعتزال كانوا في زمن سيدنا على رضي الله عنه
مومن في نسخة موقن وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا
اي صالحا وحينئذ فالوصف كاشف وقوله وكافر اي ولا يكون الا شقيا فالوصف ايضا كاشف
واما ازماننا هذه اي وهي ازمنة المصنف وهي القرن التاسع وحاصله ان
الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم مومن عاص لارتكابه البدع وبعضهم
كافر ولا يكون الا شقيا فالكافر لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المومن فهو
في زمان الصحابة لا يكون الا وليا وفي زماننا يكون وليا ويكون غير ولي لصحة المقابلة
بين زمن الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله فالسنة كالشعرة البيضا فانه
يوخذ منه ان المومن التقي القايم بالسنة قليل واما المومن الغير التقي وهو المتصف
بالبدع فكثير   مات جواب من في قوله فمن لم يجاهد الخ ان كانت شرطية وخبرها
ان كانت موصولة   فمن لم يجاهد اليوم اراد باليوم زمن المصنف لا خصوص يوم معين
واخذه تفسير لتعلم وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم فيه
اشارة الى ان العلم انما يوخذ عن الراسخ   وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر في
حال حياته بتلك الحالة التي يموت عليها فلا ينافي انه يشعر بها بعد الموت وقوله وما
الله الخ اعتراض بينهما   واكفر بان عطف خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر
ليس في درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق جازم
لكن لا عن دليل وحينئذ فهو من نسبة الشي الى نفسه للمبالغة واضافة درجة
للاعتقاد بيانية والظرفية مستعارة للملابسة اي ليس ملتبسا بالاعتقاد التقليدي
المطابق بل بالاعتقاد الفاسد   والجهل المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد
هو الجهل المركب   وما ذاك اي الاعتقاد الفاسد وما حصول ذلك الاعتقاد
الفاسد لعامة الناس الا لقرب الخ   هجوم اشراط الساعة المراد باشراطها
علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد بهجومها اتيانها بغتة من غير ميعاد وقوله
الكبرى وصف لاشراط الساعة لا للساعة   العارفين العاملين اي الجامعين بين

العلم

٧٩

العلم والعمل   وانعدام المتعلمين الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام
ماخوذ من انعدم على وزن انفعل وانفعل لا يوخذ الا من يدل على العلاج كانكسر وانهشم
والعدم ليس كذلك فهو لحن   الصادقين اي في التعلم بان يريدوا بتعليمهم وجه
الله تعالى   وكثرة ابنا الدنيا اي الساعين في تحصيلها بعلمهم   المعجبين
بارائهم اي المسرورين بارائهم الفاسدة في نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا نظير له
شي عندهم   الضالين اي في انفسهم بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويزعمون انهم
يعرفونه   المضلين اي غيرهم بتعليمهم العقايد الفاسدة والحاصل انهم
حال العلما ولكنهم جهلا اوليا عون العلم ويضلون غيرهم بتعليمهم الباطل   الدجاجلة
جمع دجال على غير قياس والدجال ماخوذ من دجل اذا كذب لانه انتسب للعب وكثر
بالكذب اي وبغرض الكاذبين وقوله ممن انتمى الخ بيان للدجاجلة وقوله الى الرهبانية
هي الانصراف للتعبد في الصوامع ونحوها والانقطاع عن الدنيا والمعنى حتى وتعرض
المتنا بين الذين هم قوم انقطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا راوا شخصا يشرع في
العلم يمنعونه من تعلمه ويقولون له العبرة بالعمل لانه ثمرة العلم والعلم بلا عمل كالشجرة
بلا ثمرة وتعلم العلم يوجب الكبر وسواد القلب فلا تشتغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فهذه
عادات مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هولا القوم للطالب ليمنعوه من طلب
العلم فهولا الدجاجلة ينتسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم لا يشرعون في الانقطاع عن
الدنيا الا بعد معرفتهم العلم   على غير اصل علم اضافة اصل لعلم بيانية اي على غير
علم   لقطع متعلق ينتحلون واضافة طريق السنة بيانية اي لقطع السنة بحيث
ينقطعون من يريد معرفتها وقوله بحبايل متعلق بقطع والحبايل جمع حبالة وهي الشبكة
التي يصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يمنعون بها الطالب للعلم وقوله
نصبوها صفة للحبايل اي بلغوها وقوله مزخرفة اي مزينة الظاهر فاسدة الباطن
وهو حال من الضمير في نصبوها   من حبايل مثله متعلق بمحذوف صفة ثانية
للحبايل التي نصبوها اي ان الحبايل التي نصبها الدجاجلة للطلبة كانت من حبايل مردة
الشياطين اي الشياطين المردة اي المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين اما شياطين
الانس او شياطين الجن او هما معا فان للاحابيل اي عبارات مزخرفة يفسد وابها
على الناس ما فيه مصالحهم   واذا عرفت ضعف القول الخ المناسب لما سبق ان
يقول واذا عرفت فساد القول بصحة التقليد تامل   قول من قال النظر في علم الكلام حرام

هذا القول نسبه المص في شرح الوسطى لبعض المبتدعة   بل لا يشك الخ هذا اضراب
ابطالي لانه اولا اثبت القول ضعف بحرمة النظر ثم اضرب اضرابا ابطاليا عن هذا
الكلام الى القول ببطلان ذلك القول   ان حمل على ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام
تعلمه والاشتغال بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها   لانه مصادم اي +
مخالف ومعارض للكتاب والسنة واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو فاسد
فهذا القول فاسد فقد حذف فالث الكبرى والنتيجة من الدليل الذي اقامه على بطلان
القول المذكور تامل   بالنظر اي الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالى
قل انظروا وعطف الاعتبار على النظر مرادف   ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر
منسوخة اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحرمة النظر في علم الكلام فقول
الش والاجماع على بطلان ذلك اي اللازم اشارة للاستثنائية ولما كانت الشرطية
القايلة لو كان النظر في علم الكلام حراما للزم عليه ان يكون جميع الاوامر التي في الكتاب
والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية اقام الش الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما
هو شرح لها اي واذا كان شرحا لها وقلنا ان النظر في علم الكلام حرام فليكن الامر بالنظر
منسوخا   اشنع من هذا اي يلزمه اقبح من هذا الالزام اعني الزام نسخ الاوامر
بالنظر التي في الكتاب والسنة   وهو اي الالزام الاشنع وحاصله ان القران مملو
بمعتقدات الكفرة وشبههم وبالادلة المبطلة لاقوالهم وشبههم وعلم التوحيد كذلك
بذكر معتقدات الكفرة وشبههم ثم الدليل المبطل لذلك فمن قال بحرمة تعلم علم الكلام
يلزمه حرمة قراءة القران لان القران على نمط علم الكلام الذي حرمه   او الرد
على فرق الكفرة اي بالحجج والبراهين   انه مملوء الخ وذلك كما في قوله تعالى اجعل
الالهة الها واحدا الى ان قال ءانزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري
بل لما يذوقوا عذاب ام عندهم خزاين رحمة ربك العزيز الوهاب   ام لهم ملك
السموات والارض وما بينهما فان في قوله وعجبوا ان جاءهم منذر الخ ذكر فيه احوالهم
مع انبيائهم وشبههم بقوله ما سمعنا الخ وذكر بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان
بقوله ام لهم ملك السموات والارض الخ فان هذا في معنى الله مالك السموات
والارض وما بين هو كذلك فيرسل من شاء من خلقه لخلقه   بعد حكاية
اقوالهم اي الظاهرة الفساد وقوله وشبهها اي شبه الكفرة اي كلامهم
المزين الظاهر الفاسد الباطن   ولم نر علماء الكلام من اهل السنة مشوا على نهج
القران

القران اي طريقته وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القران فتحصيل ان علماء الكلام مثل القران
في حكايته الاقوال الفاسدة والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد المثلين حرم الاخر فلما حرم
علم الكلام حرم القران   وقصارى الامر اي وغاية الامر انهم اي علماء الكلام وهذا
جواب عما يقال كيف يقال ان علماء الكلام لم يزيدوا شيئا على نهج القران مع انهم زادوا
امورا ليست فيه كالاقيسة والنتايج الخ   تلتبق بضبط الاعراب يضبط ما يليه
وتلك الاصطلاحات التي احدثوها الاتيان بالادلة على الوجه المعلوم عند المنا طقة
من كون الدليل من الشكل الاول او الثاني الخ   في الاوضاع اي العبارات الموضوعة
المصطلح عليها   بحسب متعلق بالتصرف وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت
نازلة تارة يناسبها قياس من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة يناسبها قياس
استثنائي   الا تضمنه اي الحوادث   النازلات اي الواقعات   نعم الخ
استدراك على قوله ان حمل على ظاهره   جامد القريحة اي الذهن وهو بيان لقوله
بليد الطبع   بحيث يخشى الخ هذه الحيثية موضحة لما تقدم من قوله بليد الطبع
لا يعتقده   اذ ليس ذلك اي النظر في الشبه وردها   ببرهان ما اي جليا
او تفصيليا   وانما فرض العين اي الغرض المتعلق بكل ذات اي مكلفة وقوله كل +
عقد اي عقيدة بمعنى معتقده كثبوت الوجود الخ   بجزم خبرات   وذلك اي
معرفة كل عقد ببرهان ما   ويخشى على صاحبها اي على صاحب معرفة التقليد
وهذه الجملة معطوفة على قوله سابقا غير مخلصة في الدارين الواقعة خبرا لان فهذا
اعني قوله ويخشى خبر ثان وعدد الخبر لكونه اراد بالاول الاسنه لا لا بالنقل وبالثاني
الاسنه لا لا بالعقل وقوله ويخشى اي يخاف لان الخشية التي هي مبدا الشفاق والنفل
الموت وقيل انها الخوف بقيد كونه عظيما فهي اخص من الخوف فكل خشية خوف
ولا العكس على هذا القول   الشك اي فيما هو جازم به واراد بالشك ما قابل الجزم
اعني مطلق التردد فيشمل الوهم والظن وذلك لان عروض الشبهة قد ينشا عنه الشك
وقد ينشا عنه الظن وقد ينشا عن الوهم وذلك بحسب قوة الشبهة وعدمها وكل منها
مضر في العقيدة   عند عروض الشبهات ظاهره انه لا يخشى على صاحبها الشك
عند عروض الشبهة الواحدة مع انه يخشى عليه الشك قطعا عن عروض الشبهة
الواحدة وحينئذ فكان الواجب ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل +
الجواب ان ال في الشبهات للجنس وال الجنسية تبطل معنى الجمع اي تبطل +

نعين ذلك ويصير الجمع محتملا لان يراد به الخ الواحد او يراد به الجمع بحسب
ما يقتضيه المقام ثم ان المراد بالشبهة هنا ما يوثر خللا في الجزم اي في
الاعتقاد وليس المراد بها خصوص ما هو معلوم اي ما اشتبه على الناظر
واعتقده دليلا وليس في الواقع بدليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله
عند عروض الشبهات اي عليه في حال الحياة وبزول الدواهي اي وعند
نزول الخ فهو معطوف على عروض الشبهات والدواهي جمع داهية وهي
الامر العظيم الكرب وقوله المعضلات اي المتعبات وال في الدواهي
للجنس المتحقق في واحد فاكثر كالقبر ليس مثالا للدواهي بل
للمحل الذي يخشى على المقلد فيه الشك الذي تنزل فيه الداهية وحينئذ
فهو تمثيل لمحذوف والاصل وبزول الدواهي المعضلات في بعض المواضع
كالقبر فالانسان حاله في حال حياته كحاله في حالة قبره وفي حال موته
فاذا كان مقلدا فكما يخشى عليه الشك في حال الحياة يخشى عليه الشك
في حال الموت وفي القبر وقوله كالقبر ونحوه تمثيل جاري على طريق
اللف والنشر المشوش فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي ونحوه مثال لمحل
عروض الشبهات وعبر في جانب الشبهة بالعروض لكون محلها الباطن
والعروض مناسب له ومن جانب الدواهي بالنزول لكون محلها
الخارج والنزول مناسب له ونحوه اي كحالة الموت
والقريب منها ما قبلها وقوله مما يفتقر اي من الامكنة التي
تفتقر الخ وهذا بيان للنحو لما فيه من الابهام ثم ان الاولى
الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل انما في القبر
تابع لما مات عليه الانسان فحالة الموت هي الاصل فالمناسب
الالتفات لها وتقدمها على القبر وذلك بان يقول ونزول الدواهي
في بعض المواضع كحالة الموت والقبر مما يفتقر الى قوله الخ
فاعل يفتقر ضمير عائد على صاحب حرفة التقليد اي من الاماكن
الذي يفتقر صاحبها اي الحرفة فيها الى قول لتفتقر بالبنا للفاعل
ويصح قرائته بالبنا للمفعول اي من الامكنة التي يفتقر
فيها الى قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت بالادلة الاعتقاد

والقول

والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول متبوعه اي ما كان القول تابعا له على طريق
التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي يتبعه القول الاعتقاد فكانه قال الى اعتقاد ثابت
وقوله بالادلة لبيان الواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت بعيني
وسمعت باذني فان قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل لا بادلة واجيب بانه عبر بالجمع
نظرا لكون الاعتقاد كليا ذا افراد متعلقة بمعتقدات وذلك الافراد كل واحد منها
مستند لدليل او ان ال في الادلة للجنس وقوة تعين من اضافة الصفة الى الموصوف
اي ويقين قوي اي جزم قوي واعترض على تقييد اليقين بكونه قويا بان ظاهره ان
مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت والقبر بل لابد من زيادة اليقين ولا يكفي اصله
وليس كذلك بل اصل اليقين كاف وقوته للكمال فقط وعقد راسخ اي واعتقاد
راسخ وهذا اعم من قوة اليقين ولان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس
اليقين والقوة اعتبرت قيدا في المعطوف عليه زيادة على اليقين لا يتزلزل
على حذف اي التفسيرية اي لا يتزلزل او انه وصف كاشف لما قبله لكونه
نتج اي نشا وهذه علة لكونه راسخا لا يتزلزل وقوله عن قواطع البراهين اي عن
البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة الى الموصوف واسناد القطع للبراهين
من جهة المجاز العقلي لان القاطع والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو من
الاسناد للسبب او ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو مجاز لغوي ثم ان الذي نتج نفس
الاعتقاد واليقين وحينئذ فلا حاجة الى تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشا عن برهان واحد فتجعل ال للجنس او ان الاعتقاد
لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فرد له برهان عبر بالجمع لاجل ذلك
يعود على حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة مستعارا للشيء بينهم بين التقليد واما ان
جعلنا اضافته من اضافة المشبه به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث
الضمير العائد عليه لاكتساب التانيث من المضاف وان كان قليلا
بالنسبة لعكسه يعني ان التصميم على العقائد اي على المعتقدات وقوله يخبر
البا بمعنى من لا يامن صاحبها يعني صاحب العقائد والاولى ان يقول لا يامن
صاحبه اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه واما ضمير زواله فهو راجع للتصميم
على تقدير صحة القول الخ فيه ان عدم الامن مطلقا سواء قلنا بصحة ذلك
القول ام لا الا ان يقال ان ظهور الثمرة لما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول

النفت له لانه على تقدير عدم الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن ثم بعد
ذلك فى كلام الشيخ اخر وهوان القايل بصحة ايمان المقلد يقول ان التقليد لايكفى الا
اذا كان جازما بحيث اذا رجع لم مقلده يرجع وحينئذ فهو آمن كذا قيل وفيه انه
وان كان كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت له شبهة ولا نسلم
انه آمن مطلقا فتامل عند عروض ادنى شبهة اي موجبة ومقتضية للتزلزل
لادنى شبهة مطلقا اذالتى لاتقتضى التزلزل صاحبة امن عند عروضها
ان يقابل ذلك اي الادنى من الشبه العارض له ولايخفى ان هذا خروج عن محل
النزاع اذ من شانه ان يقابل الشبه بالتصميم وينظر فى حقيقة ايهما خارج عن
التقليد وكلامنا فى المقلد والكلام الاتى كله مبنى على هذا فهو خارج عن محل النزاع
وعلى تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لايامن صاحبها على تقدير صحة
القول بالتقليد من زواله فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى تقدير الخ وليس
مرتبا على التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم اللساني لاينفع مع ان التصميم
القلبى مازال باقيا ويكابر الخ المكابرة ان يظهر الشخص خلاف ما فى ذهنه
وعطفه على ما قبله تفسيري وقوله بالتصميم اللساني عبر بالتصميم نظرا للحالة التى
كان عليها اولا والا فلان لاتصميم عنده ولكنه اطلقه على النطق اللسانى تجوزا
فانى ينفعه ذلك استفهام استبعادي اي فلاينفعه ذلك اي ماذكر من المكابرة والمقابلة
والقلب الخ اي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله مريض اي متردد
وقوله متحير تفسير له وقوله يقول لا ادري اي يقول قولا قلبيا لا ادري وان كان لسانه
مصمما فيدخل اي بقوله لا ادري فى زمرة المنافقين اي من حيث ان لسانه
مصمم وقلبه متردد مثلهم والحاصل انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان
المقلد لايامن من زوال ماعنده من التصميم القلبى اذا عرضت له شبهة
فان زوال ذلك التصميم القلبى الذي عنده حصل الكفر ولو صمم لسانه واذا لم
يزل ماعنده من التصميم القلبى فهو غير كافر على هذا القول فى قلوبهم
مرض اى شك ونفاق فزادهم الله مرضا اى شكا ونفاقا ففى الاية اشارة
الى ان الشك والنفاق يتزايد اي لم ينتفعوا اعلم ان المعتزلة يقولون ان الله
لايخلق الشر فوردت عليهم هذه الاية تغروها بماذكره الشارح بقوله اي لم
ينتفعوا الخ فاولوا الاية واخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا فزادهم الله مرضا

بقولهم

بقولهم اي لم ينتفعوا بما فى السنتهم ولم يغروه بزيادة ما فى قلوبهم من الشك كما
هو الظاهر وقد ذكر الشارح تاويلها على ما قالوا وهو غفلة منه اذ لا مانع من ابقائها
على ظاهرها عند اهل السنة المرتاب تفسير لما قبله واللسان فى ذلك
الموطن الخ جملة حالية اوستانفة جوابا عما يقال انه يمكن ان يقول للملكين انا
مومن مخالفا لما فى قلبه فكيف يقال ان هذا حاله عند موته ان يتشيع
اي بلائمه اي ينطق ويتكلم اي والحال ان اللسان لايترك كما فى الدنيا ان يتكلم بما
ليس فى القلب بل فى ذلك الموطن لايقدر على التكلم الا بما فى القلب قال ابن
دهاق الخ اتى به دليلا لما قبله وهو ان اللسان فى ذلك الموطن لا يقدر ان ينطق
بما ليس فى القلب بخلافه فى دار الدنيا فى القبر اي الكاينة فيه وساق
الحديث اي المتعلق بذلك وقوله وفى اخره الواو للحال او المرتاب او الشاك
منه الراوي والمرتاب هو الذي لاجزم معه فقلته اي من غير معرفة
لادريت ماخوذ من الدراية وهي العلم وقوله ولاتليت ماخوذ من التلو بمعنى
التتبع اي لاعلمت ولااتبعت من يعلم وبهذه الجملة دعا من الملكين على السوال
وفيه هذا نفع التقليد لاعدم نفعه فتامل وقياس تليت تلوت لانه
من تلى يتلوا وانما ابدلت الواو يا لمشاكلة ما قبله اعنى قوله دريت فتامل
بالمقمع بكسر الميم بوزن منبر وهو المرزبة من الحديد بضم الميم وسكون الرا المهملة
وبعدها زا معجمة ثم با موحدة مخففة الا الجن والانس اي فانهما
لايسمعان تلك الصيحة ولو سمعاها لكان ايمانهما بالمشاهدة الا
الثقلين الجن والانس بدل من الثقلين ولقبا بالثقلين لثقلهما بالتكاليف
لكان التكاليف حمول فوقهم مثقلة لهم وفى الحديث خبر مقدم وقوله
انهما الخ مبتدا موخر اسودان ازرقان اي انه قام بهما سواد مشوب
بزرقة او ان المراد اسودان الجسم ازرقان العينين يحفران الارض بكسر
الحا قال تعالى وتنحتون من الجبال بيوتا اي انهما يحفران فى الارض بانيابهما
فيه خلال القبر ويطان شعورهما اي يمشيان على شعورهما فهو لطوله
نازل على الارض كالبرق اي فى اللمعان وقوله الخاطف اي الذي يخطف
الابصار وقوله القاصف اي الذي يقصف الجسم ويقطعه وهذه
الفتنة اي المحتوية على لا ادري فتنة القبر وهذه مقول قول ابن دهاق السابق

وافاد بقوله قال رحمه الله تأكيدا لطول الفصل بين القول والمقول وما بينهما اعتراض
اخذ في دينه الخ ظاهره ان كل مقلد يتزلزل في القبر يقول في الجواب لا ادري
وهو لا يسلم نعم ان حصل عنده شك شبهة عرضت له فانه يتزلزل لامر وقوله
بالعقائد ضمن اخذ معنى تمسك او رضي   وترك النظر في ادلة الرسالة
اي الادلة الدالة على صدق الرسول وتلك الادلة على الرسالة هي المعجزات وقوله
والتوحيد اي وترك النظر في ادلة التوحيد اي وترك النظر في الادلة الدالة
على ان الله واحد في الذات والصفات والافعال وتلك الادلة الدالة على ذلك هي
المصنوعات   ولذلك اي لما تقدم من الاية اعني قوله في قلوبهم مرض وما
ذكر بعدها وهو قوله وهذا المريض القلب المرتاب الخ   وهو نفاق الذين
كانوا الخ وهذا هو المشار له بالاية السابقة   من الزنادقة وهم الذين يترددون
بقلوبهم بعد موت النبي فالمخفي للكفر يقال له منافق في زمن النبي وزنديق في
زمننا   وهو ان يولد الرجل اي وهو ذو ان يولد الرجل ففي الكلام حذف مضاف
لان النفاق الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل الذكر
الشامل البالغ وغيره لا خصوص الرجل بمعنى البالغ وقوله او المراة اي الانثى الشاملة
للبنت   فيقول نحو ما سمع الخ فقضيته انه منافق ولو صمم على ما يقوله وليس
كذلك لانه ان اعتقد الحق فمؤمن والا فكافر فتامل   حتى لو تصور هو بتشديد
الشين والصاد بمعنى امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما بمعنى امكن ويستعمل
متعديا بمعنى ادرك فيقال تصورت الشيء بمعنى ادركته والمناسب هنا الاول
وقوله ان يولد فاعل تصور بمعنى امكن والضمير في يولد راجع للمولود بين المسلمين
ومعنى امكان ولادته بين النصارى ان يكون ابواه نصارى فان قلت ان مدخول لو
منتف فمقتضاه ان الامكان منتف مع انه ثابت قلت المراد هنا بالامكان الامكان
الوقوعي وهو منتف لا الامكان العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين
المسلمين يمكن عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتامل   من غير ان ينظر
في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه   ومن اي شيء خلق اي وهو
النطفة   وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال   ولذلك قال الخ مرتبط
بمحذوف اي ولو نظر لكان عارفا ولذا قال الخ   من عرف نفسه اي من كونها حادثة
مخلوقة من نطفة فانه انتقل من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجدا للعالم

قديما

قديما الخ   وربما يربيه اي يبالي هذا الذي ولد بين المسلمين وقوله والتفكر في
خلق الله اي الذي يصير به عارفا   في ذلك المضيق اي المكان المضيق   وبشكه
الاول حذف الواو اي اتاه الشيطان بشكه الخ   حين لا تفكر اي حين لا يمكنه
الفكر لضيق الوقت   فيثبت على شكه اي فيموت كافرا   والعياذ بالله من
ضروب الشكوك اي ونعوذ بالله من ان يعرض لنا ضرب منها واضافة ضروب للشكوك
بيانية ثم ان المراد من الضروب الجنس لان الاستعاذة ليست من الجمع فقط تامل ولو
قال الخ من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما هو كشك فهو كلي
يتنوع لانواع فالشك في كل عقيدة ضرب من ضروبه وحينئذ تكون الاضافة حقيقية
فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفا او مقلدا كما هو المناسب لما
ياتي لا خصوص المقلد وان كان كلامه اولا فيه فهذا اعم مما قبله   وختم على الافواه
المراد بالختم انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا فقوله ونطق بما
عنده عطف تفسير وقوله ونطق اي المكلف من حيث هو   وان كان شاكا غير عالم
اي كالمقلد   وكان يطرقه اي وكان حال حياته يطرقه الشك احيانا اي في بعض
الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه الشك في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك
لان المقلد من اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلده لم يرجع اللهم
الا ان يراد بذلك الحين حين عروض الشبهة له   سقام سريرته السقام بالفتح
كسحاب هو المرض والمراد بسريرته ما يسره ويكتمه واضافة سقام لما بعده بيانية
اي ولابد او في مرضا هو ما يسره ويخفيه والمراد به الشك   فلا يبحث عليه
المناسب فلا يبحث عنه   واعتذر الى من لا يسمعه اي وهم الملائكة اي واعتذر الى
من لا يجيبه او ان المعنى الى من لا يسمعه سماعا نافعا   يشير الى معنى قوله تعالى
الخ اي يشير بهذا اللفظ اعني قوله الى قول ثابت مع معناه الى معنى الاية لان
قول المص الى قول ثابت الخ وحده من غير التفات لمعناه لا يشير لمعنى الاية فتامل
لا معنى للتثبيت اي بالقول الثابت   الا معرفة الحق اي الا وجود القول
المصاحب لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى ومعرفة الحق صفة العبد
فالمناسب ان يقول التثبت الا ان يقال في الكلام حذف مضاف اي لا معنى لمتعلق التثبيت
الذي هو التثبت الا معرفة الخ وقوله ببرهان هذا غير محتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد
الجازم الناشئ عن الدليل فقوله ببرهان للتاكيد كسمعت باذني   لا معنى له

الا النطق على نحو اي على مثل ما كان عليه بان يقول الله ربي ومحمد رسوله والحاصل ان
القول الثابت الذي يثبت الله به المومنين في الدنيا هو لا اله الا الله محمد رسول الله
وتثبيتهم به عبارة عن نطقهم به نطقا مصاحبا لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت
الذي يثبتهم به في الاخرة اي في القبر القول المماثل لما كانوا يعرفونه في الدنيا والمراد
بتثبيتهم به نطقهم به هذا حاصل كلام ابن دهاق لان العبد يبعث على ما مات
عليه فيه ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى للامتنان
بالتثبيت في الاخرة في قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا الاية لانه اذا كان يبعث كل احد
على نحو ما مات عليه ولا يمكن تخلفه فلا معنى للامتنان لان الامتنان لا ياتي الا لو كان
البعث على حالة مغايرة لحالة الموت متاتيا مع انه لم يقع ذلك اللهم الا ان يقال ان عدم
وقوع ذلك نظرا لمجري عادة الله والا فان الله يفعل ما يشاء فعلى فرض لو تخلف ذلك
الامر العادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح حينئذ الامتنان فتامل
ولا يعتذر المقلد الخ من الاعتذار وهو الاستناد الى ما لا يكفي وقوله ويستدل عطف
تفسير ثم ان هذا مشروع في دفع شبهة ياتي بها المقلد مستدلا بها على انه على الحق وتقريرها
ان يقال انا مصمم بعقايد ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على
الحق فانا على الحق للنقض عليه اي بابطال الكبرى ويسمى هذا نقضا تفصيليا
لتعلقه باحدى المقدمتين وتقرير النقض ان يقال لا نسلم الكبرى القايلة وكل من كان مصمما
بعقايد دينه ولا يرجع عنها على الحق الاتري لليهود والنصارى فان كلا منهما جازم
بعقايد دينه ومصمم عليها لا يرجع عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التعبد لله ومع
ذلك فهو ليس على الحق وعبدة الاوثان اي غير اليهود والنصارى والا فلا
حاجة لذكرهم بعدهم ومن في معناهم اي ومن في معنى المذكورين من ذوي الجهل
المركب من المومنين تقليد الاحبار اهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله واباهم راجع للكل الضالين لانفسهم وقوله المضلين اي
لغيرهم وهذا راجع للاحبار والاباء يعني ان تصميم المقلد الخ هذا المذكرة الى قياس نظمه
انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني
وحاصل ابطال هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي انا لا نسلم ان كل من كان مصمما
على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم به
حقا بان كان ثابتا بالدليل من حيث نشاته بين قوم يقولون ذلك ولا شك ان هذا

مخالف

مخالف للقياس المفاد من المتن وظاهر الشارح ان المفاد من المتن هو هذا القياس بعينه وليس
كذلك لان الصغرى في قياس المتن انا مصمم بعقايد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق
ومخالفة الشارح لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة وانما يدعي انه
على الحق فكلام الشارح غير مناسب من وجهين وانما كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة
الحق بالدليل على ما فسرها به الشارح سابقا والمقلد ليس عنده معرفة بدليل حتى يدعي ذلك
وقول الشارح لا يدل الخ ابطال الكبرى على انه على بصيرة اي على معرفة للحق بدليل
وتصميمه على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع بدليل ان مثل هذا التصميم
اي التصميم على الحق وهذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي ان تصميم المقلد
على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التصميم على الحق يوجد في الجهلة
فلما وجد التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق لا يدل على البصيرة هذا حاصله
ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة تصميم لا على الحق والمدعي ان التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة وان اراد الشارح بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا بقيد كونه
حقا موجود في الجهلة فنقول هذا الدليل لا يطابق المدعى من ان التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة فتامل يوجد كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من
الدين وحينئذ فلا يصح الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على بصيرة من الدين
واذا كان يجود الوهم الخ هذا دليل على ان للنشاة تاثيرا مطلقا في المسميين وفي غيرهم
ومراده بالاوهام اشبه المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون ويصممون بما
تقتضيه واذا كان يجود الوهم الكاذب اي الوهم الكاذب المجرد عن المخالطة
والنشاة كوهم المعتزلة بان الروية تستلزم الجهة فهذا الوهم اثر في التصميم
عندهم بان الله لا يرى فما بالك بما فوقه وهو المخالطة والنشاة وبهذا
اي بكون التصميم على الحق لا يدل على وجود البصيرة من جزم في قلبه بالحق
المراد به النسبة الموافقة للواقع ولم يدر له لذلك اي الجزم سببا خاصا وهو
الدليل المنتج له واما المخالطة فهي سبب عام وقوله يرجع اي الشخص في جزمه اليه
اي الى ذلك السبب من جزم في قلبه بالحق هذا يناسب حل الشارح السابق من
ان التصميم لا يدل على البصيرة وقوله فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا يناسب ما في
المتن من ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حله السابق وجب ان
يأتي ايها المقلد بما به يحكم بينه وبين الحق ملازمة هو من الحق اي من الجزم الحق

اومن الجزم الباطل وليس ذلك اي الجزم الذي بينه وبين الحق ملازمة الا بالنظر الا بالنظر
الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين جمع برهان وهو قياس مركب من مقدمتين
يقينيتين ولا شك ان النظر ليس في القياس المركب لانه بعد التركيب لا احتياج لنظر وانما النظر
في الدليل المفرد وهو الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح في
الدليل الاصولي ويمكن الجواب بان يقال ان البرهان يطلق على المقدمات من حيث هي قبل
التركيب وحينئذ فمعنى النظر فيها تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبارة المتن
بدا اي ابتدا قبل النظر العقلي وانما قيد بهذا لان الرجوع لها ثانيا لابد منه اتفاقا
والمبالغة في البدء ولكن ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتدا والاخرى
للانتهاء مع انه ليس الا طريقة واحدة وفي بعض النسخ بدا بفتح البا والدال بمعنى
ظهر وعلى هذه لا اشكال اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهره
الكتاب الخ ويحرم ما سواهما اي ويحرم اخذ العقايد مما سواهما اعني علم الكلام والحاصل
ان هذا القايل يرى ان عقايد التوحيد لا توخذ الا من الكتاب والسنة واخذها من علم
الكلام حرام ان حجيتهما اي كون كل منهما حجة اي يحتج به ويستدل به لا تعرف
الا بالنظر العقلي بان يقال هذا خبر من يستحيل عليه الكذب وكل من كان كذلك استحال
كذبه وكل ما كان كذلك فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزة وكل من كان
كذلك استحال كذبه وحيث كانا حجيتهما لا تعرف الا بالنظر العقلي صار الامر موقوفا على
النظر العقلي وحينئذ فلا يكون الكتاب والسنة طريقا لمعرفة العقايد بل الطريق لمعرفتها هو
النظر العقلي وهو لا يعلم الا من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالتفات للكتاب
والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالتفات لهما عنده
لا من حيث الحجية وعدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة الحق فالاولى ان يقول
فالرد عليه انا لا نسلم انهما طريقين لمعرفة الحق بل الطريق انما هو النظر العقلي قد
وقفت فيهما ظواهر اي ايات دالة بحسب الظاهر على عقايد فاسدة من اعتقدها
اي من اعتقد ظاهرها كاية الرحمن على العرش استوى فانها تدل بحسب الظاهر
على ثبوت الجسمية لله وكذلك يخافون ربهم من فوقهم ويد الله فوق ايديهم
فكل هذه الايات تودي بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام
عند جماعة الاولى حذفه لانهم يكفرون باتفاق وقوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا
بالنظر لعقايد اخر كاعتقاد ان الله جسم لا كالاجسام ولو قال الخ فقد كفر او ابتدع

كان احسن

كان احسن اي فقد كفر ان اعتقد انه جسم كالاجسام او ابتدع ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام
ولا يحسن تاويلها اي صرفها عن ظاهرها الفاسد الا الراسخ في علوم النظر اي في
العلوم المولفة في المناظرة الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقايد اهل السنة
وغيرهم وادلة كل المتناهض في علمي اللسان والبلاغة اي المتمرن في علم اللسان وهو علم
اللغة والنحو وفي علم البلاغة وهو علم اللسان واما من زعم الخ حاصله ان بعضهم
زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن من الحسد والكبر والريا والعجب
فمتى تزين الانسان وصفى باطنه حصلت له المعرفة بعقايد التوحيد والمجاهدة
من عطف الجزء على الكل لان الرياضة تشملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة
النفس بالعبادة من ذكر وصلاة وصوم عبارة اي معبر بها عن العزلة وقوله
عطف والخلوة مرادف وتناول الحلال والجوع معطوفان على العزلة اي وملازمة
تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اي لا لمانع لان التقلل من
الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما ان يكون لمانع كمرض ومداومة الخ عطف على
ملازمة وعبر اولا بالملازمة وثانيا بالمداومة تفننا وانما تفنن في التعبير فرارا من
الثقل الحاصل بتكرار اللفظ او كيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا
يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده لان التعبد فرع المعرفة وحينئذ فلا يمكن التوصل للتعبد
اليها وفيه انا لا نسلم ان التعبد يتوقف على معرفة المعبود بل على الجزم بوجوده وان كان
ذلك الجزم من غير دليل وحينئذ فالتقليد كاف في التعبد وكذا هو كاف فيما بعده وحينئذ فلا
يصح ما ذكر من الرد الا ان يقال قصده ان التعبد طريق المعرفة يعني المعرفة الكاملة فتامل
والتقوى لمن لا يعرف الخ التقوى هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي فهي تعم
ما عدا التعبد والذكر مما قاله كلزوم العزلة والخلوة وحينئذ فكلامه هذا اشارة الى الاطراف
المتقدمة بعبارة جامعة شاملة واما قوله فكيف يمكن الخ راجع للعبادة والذكر وقوله
والتقوى راجع للاطراف ما عدا الحلال وقوله او طلب مباح راجع لتناول الحلال
اي وكيف يمكن طلب مباح لمعنى تناوله نعم لا تنكر ان الاستعانة بذلك اي
بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية وكان المناسب ان يقول نعم لا تنكر ان
تلك الاشيا المتفرعة على اصل المعرفة يستعان بها على رسوخ المعرفة فالرياضة ناشية
عن اصل المعرفة ولكنها سبب لكمال المعرفة ورسوخها والهام ما يتقرب به اليه
بفتح الهمزة عطف على لفظ الجلالة اي وبعد معرفة ما يتقرب الخ اي العبادات التي

يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراءته بكسرها عطفا على المعرفة اي
وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب الخ والاتقان يرجع للمعرفة والزيادة اي وسبب في
الزيادة في العارف اي غير المعرفة الاصلية وتعرض عطف على سبب كثير من
المواهب المراد بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف والترقي اي
وتعرض للترقي والانتقال عن مقام الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير مشاهدا
للرب جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره عند كل شيء وفي كل حال
فالبحث عن ذلك اي فلا لنفات لذلك اي بما ذكر من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان
لا فرع لتحصيل الايمان الكامل والحاصل انا لا نلتفت لرياضة ولا لمجاهدة ولا لعزلة
الا بعد تحصيل اصل الايمان اعني الاذعان القلبي المقترن بالمعرفة الكافية بالنظر
الصحيح فقول الشارح بالنظر الصحيح متعلق بمحذوف اي فرع تحصيل اصل الايمان
المصاحب للمعرفة الكافية بالنظر الصحيح وتحصيل علوم اي وفرع لتحصيل
علوم اي مسائل علمية معتمدة للاحكام الشرعية ولتخليص الباطن اي انها فرع
لتحصيل مسائل علمية يطول تتبعها وهي مسائل علم الفقه وعلم التصوف
والتقدم لمعالي الامور مبتدأ وقوله عجلت خبره وهذا انتوبة في الرد والمعالي جمع معلاة
وهي الامر الكسب للشرف واضافة معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف اي
ان التقدم لعلي تلك الامور اي لتلك الامور العالية من العزلة والذكر والخلوة المو
جبة
للشرف قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل ضبط اي معرفة
طرق تلك الاصول عجلة وشهوة نفسانية ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله ان
الاصول
يلهي انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية والا فهي عجلة اي استعجال على
تحصيل الشيء قبل اوانه وضبط طرقها اي طرق هي تلك الاصول فاضافته طرق
للضمير للبيان توجب لصاحبها الفضيحة دنيا اي عند امتحان غيره له في الدنيا
كان سأله عن حكم من الاحكام الشرعية فيقول لا ادري والا فالبراهمة الخ اي والا نقل
ان الرياضة ناشئة عن المعرفة بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمنع
ذلك لان البراهمة الخ والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة شبهة
التي يتمسك بها ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو
عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد عليه ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم الا ترى الى
البراهمة والنصارى فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل واحد منهم يقول انا

مرتاض



مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف وحينئذ فالرياضة ليست
محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا نقض علي برياضة من ذكر لان رياضتي جارية على منهج
الشريعة ورياضتهم ليس كذلك الصادرة قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة
كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة والبراهمة
قوم من الهند افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان
موجده هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب النبوة على ثلاث فرق
فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما بلغوه من الله من ايجاب الركوع والسجود
واباحة ذبح البهائم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم وفرقة
نفوا الرسالة الا عن ادم وفرقة نفوها الا عن ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل
اسمه برهام لا الى سيدنا ابراهيم كما توهم اصحاب هذا الطريق وهم المرتاضون
قبل المعرفة بالتخيلات الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم
الشيطان او النفسانية اي بحيث ان النفس تظهرها لهم في النوم او في اليقظة
حالة خلوته كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ح
ليس بنبي حالا ولا مالا استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر على يد عبد
غير مدعي الصلاح وسمي ذلك استدراجا لانه يغتر به صاحبه حتى يدرجه ويوقعه
فيما هو اعظم مما هو عليه من المعاصي فيأخذه الله اخذا لا يمكن الافلات منه وقال بعض
من ادعى الولاية وليس بولي يخشى عليه من سوء الخاتمة رشد انفسنا اي يلهمنا
ما به رشدا نفسنا اي ما به صلاح حالها وسنتعرض لذكر شروط الخ لم يبين الذي
ما وعد به في فصل النبوة لسهو وذهول حصل منه واعلم ان محل كون الخلف بالوعد
مذموما اذا كان اللسان يعد والقلب مصمم على خلافه او يكون القلب موافقا للسان
على الوعد ثم بعد ذلك يترك ما وعد به عمدا واما لو تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف
والمراد بالشروط الامور التي تبين عليها حقيقة الولي وتلك الامور امتثال الاوامر
واجتناب النواهي والاعراض عن الانهماك في الشهوات او اراد بالشروط العلامات
فعلامات الولي تلك الامور المذكورة وعملوا به الخ اي وليس مرادهم بالالهام معناه
الشائع الذي هو المعنى في القلب بطريق الفيض اذا تجردت للشيء اي اذا تجردت
وتوجهت للشيء وازالة الشواغل البدنية اي القائمة بالبدن ظاهرية او باطنية
وعطف هذا على التجرد عطف تفسير ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة الشواغل غيره

الرياضة المتقدمة   ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته بسبب ازالة تلك
الشواغل   مستعدة بكسر العين اسم فاعل اي متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا
الكلام ان قبول المعارف ليس حاصلا بالفعل وهذا يقتضي انه ليس نفسيا لها بل هي تهيئة
له فقط وليس كذلك اذ التحقيق كما يأتي انه نفسي لها والا لزم التسلسل واجيب بان المراد
بالاستعداد للقبول القبول الحصولي اي القبول بالفعل اي انها من اصل خلقتها قابلة
لها المعارف بالفعل فقد تجوز واطلق الاستعداد للقبول على حصوله بالفعل   ان
مجرد ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب الخاص بل
لابد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة
متناف لان محصل كلامه ان ازالة الشواغل المجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب الخاص
الا اذا صاحبها علوم الخ ومن المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية لم تكن
مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله الا مع حصول الخ الا اذا زالت تلك
الشواغل بقطع النظر عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وحينئذ فلا تنافي فتامل وقوله
الا مع حصول علوم الخ اي تصديقية وهي العلم بالصغرى والعلم بالكبرى   اما ضرورية
بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر لا تحتاج لاثباتها ببرهان وقوله
او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات المطلوب نظرية ابتدا تحتاج لاثباتها ببرهان حتى
تنتهي للضرورة فقوله او غير ضرورية اي ابتدا فلا ينافي انها تكون ضرورية اخرا
وقوله يترتب عليها اي على تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم
بها فقوله وهو النظر اي والمطلوب هو النظر لا يصح بل الاولى ان يقول وهو المعرفة وذلك
لان المطلوب ناشئ عن النظر لا انه نفسه الا ان يقال ان الضمير في قوله وهو راجع للترتيب
الماخوذ من قوله يترتب اي ان ترتب تلك العلوم هو النظر   والتجريد لازمه اي لازم
للنظر الذي يترتب عليه المطلوب وحينئذ فلا يكون التجريد هو المحصل للمطلوب والحاصل ان
المطلوب يتحصل بالنظر والتجريد من لوازم النظر وحينئذ فالمطلوب لا ينشا عن التجريد بل عن
ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر وحينئذ فلا يتم قول القائل ان طريق المعرفة التجريد
قول بعض العاصرين وهو الامام العلامة الشيخ ابن ذكري التلمساني كان رضي الله
عنه كثيرا ما يقع بينه وبين المص المنازعات وقضية كلام المص ان ابن ذكري انفرد بهذا
القول وليس كذلك بل قالت به جماعة وحكى ابو منصور الماتريدي الاجماع عليه
لا مقلد في المومنين اي ان كل من عبر عنه بانه مومن كان عاميا او غير عامي ليس مقلدا

لكن

لكن تارة يكون له قدرة على التعبير عما في ضميره من الادلة كالعلما وتارة يعجز عن التعبير
عن الدليل الكائن في قلبه كالعامة فالادلة كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير
بالدليل ومنهم من لا يعجز فالذي يتعاطى علم المنطق له قدرة على التعبير عنه والذي لا يتعا
لا يقدر على التعبير عنه   لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الخ فيه   طاه
انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى للمص ان يقول
لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقا للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقا بل جعلها حاصلة
الخ فتامل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة على الالهام اي التجريد عن الشواغل
البدنية واما ابن ذكري فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل لكل مومن بنفسها وليست موقوفة
على شيء واما المص فيقول انها موقوفة على النظر   اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى ان
يقول اسم مومن لان الذي يعنون به عن الشخص هو لفظ مومن لا لفظ الايمان تامل
وان مونة النظر الخ المونة هي المشقة واضافتها للنظر للبيان وهذا مقول لمحذوف
اي ويلزمه ان مونة النظر الخ وذلك لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذي صرح
به ان المعرفة حاصلة للمومنين وحينئذ فيلزمه عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا نسلم
ان قول هذا القائل ان جميعهم حصلت له المعرفة يستلزم ان مونة النظر لا يحتاج اليها
بل يحتاج اليها الا انها سهلة شان العقل المتوجه لها فيما يجب عليه من العقائد فتامل
وهذا اي ما ذكر من الامرين اعني ان كل مومن عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه
قوله لا خفا في بطلانه   وانعقاد الخ اي ولا خفا في انعقاد الخ لكن فيه انه قالت به
جماعة وان ابا منصور الماتريدي حكى الاجماع عليه لامر   ان معلوم قطعا ان عقائد
الايمان ليست كلها ضرورية اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها للمومن من غير
احتياج لنظر واستدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة بنظر سهل
وحينئذ فلا يكون ضرورية وهذا تعليل لقوله لا خفا في بطلانه   بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر
لما كان قوله ليست كلها ضرورية محتملا لان يكون كلها نظرية ومحتملا لان يكون بعضها نظريا
وبعضها ضروريا اضرب لبيان المراد بقوله بل منها اي ومنها ما يفتقر الى مطلق النظر وكان
المناسب لادخاله النفي على كل ان يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو نظري ولعله عدل
عنه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج لدقيق النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد
يقال لا نسلم ان ما يحتاج اليه من تحقيق اصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل
وكيف لا اي وكيف لا يفتقر بعضها الى دقيق النظر والحال انه قد اختلفت هذه الامة في

العقايد اختلافا كثيرا واختلافها انما هو لدقة النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها
لا تفتقر الى دقيق النظر بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن زكري لم يدع ان المعرفة ضرورية
وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تتوقف على نظر وذلك النظر سهل شان
العقلا ان يتوجهوا اليه فحكمه بان المعرفة حاصلة للكل لا يقتضي انها ضرورية كيف وقد
سبقه ابو منصور الماتريدي الى القول بان المومنين كلهم عارفون المشرفة اعترض بانه
كيف يكون مشرفة مع ان منها ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من حيث النسبة
للنبي عليه السلام ولا ينافي انها خاسرة من حيث المخالفة لشرعه والمصيب منها فرقة واحدة
وهي فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية ولهذا اي ولكون المصيب انما هو فرقة واحدة
حكم الخ اي اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار لكن منها ما هو ماكث في النار على الدوام
ومنها من يخرج وظاهره ان العاصي في الاصول لا يكون تحت المشيئة بل لا بد من دخوله النار
وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان كان النقل كذلك فيتبع والا فاول العبارة بان يقال
قوله جميعها في النار اي معذبة بها ما لم يشا الله العفو عنها فتامل الا واحدة اي فلا
تدخل النار الاصول من فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع ان لم يحصل عفو
امر بتحصيل الحاصل فيه ان ابن زكري دعواه على ما قاله المص ان المعرفة حاصلة للمومنين
وحينئذ فلا يلزمه ان يكون الامر بالنظر امرا بتحصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لو قال النظر حاصل
من كل احد الا ان يقال ان في الكلام حذف والاصل امر بتحصيل سبب ما هو حاصل فالحاصل
المعرفة وسببها النظر وقد يقال ان ابن زكري وان ادعى ان المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي
تتوقف المعرفة عليه سهل شان العقل ان يتوجه اليه وحينئذ فاللازم له ان حث المولى على النظر
وامره به امر بتحصيل ما هو سهل الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخ اي وكذا
يودي الى ان ما قرره الخ فما قرره مبتدا وتقرير خبره وكذا ربطا اي رابطة للكلام بما
قبله واعترض بانا لا نسلم انه يلزم على قول ابن زكري ان كل مومن عارف ان ما قرره سبحانه من
ادلة العقايد في الكتاب تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما يسهل علمه لا لما هو معلوم بالفعل فتامل
وهذا اي ما ذكر من التاديتين وايضا فليس الخبر اي خبر ابن زكري بان كل مومن عارف
وقوله كالعيان بكسر العين اي كالمشاهدة لانا شاهدنا بعض المومنين على خلاف ما اخبر عنهم
ابن زكري ولا شك ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية وحينئذ فاخباره باطل لكن قد
يقال مقتضى هذا الحكم على كلام ابن زكري بالبطلان لا بالاضعفية تامل ممن لم ياخذ اي ممن
لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام في خبره من العلوم اي كالنحو والبيان بل

وشاهدنا

وشاهدنا كذلك اي من لا يحسن العقايد تقليدا الخ لا يحسنون العقايد تقليدا اي
لكونهم يعتقدون اعتقادات فاسدة اي وحينئذ فكيف تقول يا ابن زكري كل مومن عارف
اما العامة الخ اي ما ذكرناه حال من خالط العلما وهو مقابل اما العامة الخ مجالس العلما
اي علما الشريعة واهل الخير هم العلما فهو مرادف بحسب المراد ويحتمل ان المراد باهل
الخير الاوليا الملازمون للعبادة ويبعده ان شان اهل الصلاح انهم لا يعلمون العقايد
فالاولى الاحتمال الاول اعتقاد التجسيد اي يعتقد ان المولى جسم او في الجهة العليا
او ان الطبيعة توثر او ان الله يحكم لغرض وعلة فمن قال انه جسم كالاجسام فلا نزاع في كفره
ومن قال لا كالاجسام فهو مبتدع على الاصح ومن قال بالجهة في الحق انه فالحق انه
ليس بكافر ان اراد جهة العلو فان اراد جهة السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبايع
كافر والحاصل ان العقايد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن العوام اكثر
والجهة اي العليا لانه هو الذي شانه ان يعتقد وكثير من اهل البادية ممن
يحفظ لفظ القران اي ولا يعرف معناه مثل ذلك اي ان كان البعث وله اصل في
رياسة العلم اي انه كان مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من تلمسان ولما مرض المتوجه
اليه ابن زكري اي والحاج العقباني لعيادته فاذن لابن زكري في الدخول عليه فلما قال نعوذ
بالله منه اي فلا تجتمع به وعقيدته اي معتقده وهو عطف تفسير على ما قبله
ومن عقيدته نفي المعاد البدني اي وانما المعاد الارواح واخلى منهم الارض تفسير لما
قبله وليس المراد اعدمهم مع وجودهم قال وجادلته اي نازعته في ذلك مرارا حتى
ثبت له بالادلة وهو يابى بالشبه فطبع على قلبه اي ختم على قلبه بحيث
لم يصل الى قلبه ما ذكرته له من الادلة لمانع الحجاب واظن ان المصيبة اي العقيدة التي
يعتقدها وهذا اي مطالعة بعض كتب الفلاسفة الخ شان المتشدقين اي الذين
يملاون اشداقهم اي فمهم بالكلام وزادوا الخ اي انهم وافقوا العامة في عدم حسن
العقايد وزادوا الخ والتكبر على الاضافة تضاف اليه على اهل الانصاف للحق
ومن ثم اي ومن اجل ذلك التكبر وقوله حرموا اي النظر في الايات الدالة على وجوده تعالى
وعلى بقية صفاته ساصرف الخ اي الذين يتكبرون اصرفهم عن النظر في اياتي الدالة
علي فيموتون كفارا غير عارفين بي والذين لا يتكبرون اوجههم الى النظر في الايات فيعرفونني
حق المعرفة فيموتون على حسن حالة وهذا دليل لقوله حرموا اللهم ادخلنا اي
الجنة في زمرة اي جماعة المخلصين اي الفائزين في الدنيا بمعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة

بدخول الجنة والنظر للمولى   من غير ان يعرف معناهما اي من غير ان يقوم بقلبه معناهما
وليس المراد انه قام بقلبه معناهما وعجز عن النطق ببيان المعنى اذ هذا لاكلام فيه ثم ان نفي
معرفة المعنى يجامع ادراك المعنى الذي لم يصاحب دليلا لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا
عطف عليه قوله ولا ان يميز الخ والحاصل ان نفي المعرفة في قوله لا يعرف معناهما يصدق بما اذا
اجزم بالمدلول تقليدا فاتى بقوله ولا ان يميز الرسول من المرسل ليفيد انه ليس عنده ادراك للمعنى
اصلا   من غير ان يعرف اي من غير ان يصدق بمعناهما الذي هو ثبوت الالوهية لله
والرسالة لسيدنا محمد فمرادنا بالمعرفة المنفية المعرفة التصديقية وقوله ولا ان يميز اي
ولا ان يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك فمن بهذه الحالة لا يقال له مقلد فالتعبير بقوله
وبعض المقلدين الخ لا يحسن وحينئذ فكان الاولى ان يقول وبعض من يطلق عليه اسم الايمان
او يقول وبعض العامة ينطق الخ تامل   بجابة بكسر البا وفتح البا بلا همز
لا يضرب له في الاسلام بنصيب اي بحظ من الارث والصلاة عليه وهكذا   والعاقل
من انصف من نفسه ان بهذا تعريضا لابن ذكري   لمخالطة العلم اي بالاشتغال به
ومخالطة اهله بالاخذ عنهم   لما كنا نحسن الخ اي بل كنا نعتقد ان الله ليس
بقادر مثلا او انه جسم كالاجسام الخ   ولكنا في اودية الوادي هو المحل المنخفض الذي
هو مظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اي نسير ولا ندري في اي   اين
نتوجه بل بمظنة الهلاك   فيا عجبا الخ اي بهذا تعريضا بابن ذكري اشير به الى ان حاله
قبل القراءة كان صنا بعيا لا يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد الشيخ التعجب منه حيث
جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل ان ابن
ذكري عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملتها احوال نفسه ولا شك ان من كان كذلك
يتعجب منه   يجهل الضروريات اي مثل توقف المعرفة على النظر وقوله من انه لم
يشعر بحال نفسه اي من كونه كان عاميا صنا بعيا قبل مخالطته للعلم ثم انعم الله عليه بالعلم
والحال ان علم الشخص بحال نفسه من جملة الضروريات   وممن اعرض عن النظر
اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا   لم يرتقوا من معرفتها اي
من ادراكها تقليدا لان المعرفة لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد يقال يمكن
انهم انما اقتصروا على سرد العقائد مشيا منهم على القول بان التقليد كاف لا لما رتبه المذكور
بهذا الوجه الذي هو سرد العقائد لم يكن ان يستدل به من يرى ان التقليد كاف وان كان لهم
ايضا ان يستدل به في هذا المقام لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر

فو

ومن قصر عقله عن النظر اي عن الدليل اجمالا وتفصيلا وهذا يقتضي ان من
المكلفين من ليس اهلا للنظر وهو مخالف لما مر له من ان كل مكلف اهل للنظر وهما قولان
وما ذاك اي وما سبب ذلك الاقتصار على العقائد مجردة الا انهم الخ   من مرتبة
يخشى عليهم فيها منه انهم اذا كانوا لا يحسنوا العقائد فهم كفار وحينئذ فلا يحسن التعبير بقوله
يخشى فكان الاولى ان يقول ان ينقلوهم من مرتبة الجمع عنها على الكفر الى مرتبة محقق
فيها فتامل   ولعلها تكون سلما الى المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل على ان هولاء الجماعة
المولفين للتاليف المذكورة يقولون بالاكتفاء بالتقليد وهذا يعكر على مذهب المصنف من ان
التقليد غير كاف فتامل   وبالجملة فاهل النظر الخ اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي
بالاجمال من فيهم قوة النظر كالمعتزلة والفلاسفة وبعض الفرق كلهم نظروا ولم
يصلوا كلهم الى الحق اي النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة والبعض
وصل له القليل وهم فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية   وانما وصل الخ لما
كان قوله لم يصلوا كلهم يصدق بوصول النصف اتى بقوله وانما الخ دفعا لذلك
فكيف بمن لم ينظر اي فعدم وصوله للحق اولى   وما ذاك اي وما سبب عدم وصولهم
الى الحق الا انه الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم الخ الاولى ان يقول ان احكام الوهم الناشئة
عن العوايد والمالوفات تزاحم احكام العقل الناشئة عن النظر الصحيح لان المزاحم له
احكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر وتوضيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المرئي
لا يكون الا في جهة وحينئذ فيحكم الوهم بان المولى لا يرى والا لكان في جهة فالوهم حاكم بعدم رؤية
المولى مستندا في ذلك للحكم لما جرت به العادة من ان المرئي لا يكون الا في جهة والعقل حاكم
برؤيته مستندا في ذلك للحكم للنظر الصحيح وهو ان المولى موجود وكل موجود يصح ان
يرى ومن جملة احكام الوهم ان كل ذات قايمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فقد
زاحمت احكام الوهم احكام العقل   ورسوخ العوايد اي ورسوخ الامور المعتادة
في الاذهان والامور المعتادة ككون المرئي لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات عطف
مرادف فهي نفس العوايد   في هذا العلم اي في مسايل هذا العلم   لا ينفك
الحق عنها اي لا يتبين وينفصل الحق عن تلك المزاحمة الا بعسر   لما ادرك
العقل شيا من معرفة الاولى من صفات اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
لا تكتنفه اي من لا تصفه اي لا تدرك الاوهام له حدا ونهاية وقوله ولا
تحده الاوهام اي لا تحده بنهاية العقول بالكيفيات لغير اللايقة وهذا

لاينافي انها تصفه بالصفات اللايقة كصفات المعاني ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت به العادة ان التخلية تقدم على
التحلية بالحا ولولا فضل الله الخ هذا دليل لقوله ولولا التوفيق الالهي الخ
وقوله ما زكي اي ما طهر احد منكم بالمعرفة فان قلت الخ هذا السوال تقوية لابن ذكري
ورد لانكار المقترح عليه قد نقل عن القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني
انه قال لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله اي ولا شك ان هذا القول هو غير ما نقل
عن ابن ذكري فيكون ما قاله بن ذكري حقا فكيف يدعي المقترح بطلانه الا ان احوالهم
اي المومنين وقوله مختلفة في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة فمنهم قوي القريحة
اي قوي العقل واعلم ان القريحة في الاصل اسم لاول ما يستنبط من ماء البير ثم استعيرت
لاول ما يستنبط من العلم بجامع ان كلا اول لما هو سبب في الحياة ثم اطلقت على
محل العلم وهو العقل من باب تسمية المحل باسم الحال على طريق المجاز المرسل فهو
مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة عبر عما في قلبه على بمعنى عن والمراد بما في
قلبه العقايد اي فمنهم من عقله قوي له قدرة على ان يعبر عن العقايد التي في قلبه
ويبرهن عليها اي يقيم عليها البرهان وذكر الضمير في عليه مراعاة للفظ ما الذي
مصدوقها العقايد ومنهم من عرف الله يقينا اي قام بقلبه ثبوت القدرة لله
والوحدانية وبقية العقايد وقام بقلبه الادلة الدالة عليها ولا قدرة له
ان يعبر عما في قلبه اي عن العقايد وادلتها التي في قلبه فعلى بمعنى عن لان عبر انما
يتعدى بعن لا بعلى معروف بضرورة العقل اي معروف بالعقل معرفة ضرورية
لا تتوقف على دليل وانه عز اي ابت معرفة وجوده اراد وجود ذاته
ووجود صفاته وقوله في خلقه اي مخلوقاته وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا كان
المولى قد غرز معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته في مخلوقاته فلا حاجة اذن للادلة
التي ذكرها في القران والتي جاءت بها السنة استدلال على انواع الضرورة
مراده بالانواع الجزئيات ومراده بالضرورة الضروري اي انما هو استدلال على
جزئيات الضروري فثبوت الوجود لله جزء من جزئيات الضروري وكذا ثبوت
القدرة والارادة الخ لا ان الاستدلال لتحصيل اصل المعرفة هذا كلامه وفيه
انه حينئذ يكون الاستدلال عبثا اذ الضروريات لا تحتاج له لادلة فالاولى ان
يقال انها لزيادة التقوية فتامل وظاهر هذا غير ما انكرت اي من كلام

ابن

ابن ذكري وحينئذ فالانكار لم يتم بل ذلك القول الذي قاله ابن ذكري حق لموافقة
القاضي ابو بكر ابن الطيب له وموافقة الطايفة الذين من اهل العلم له ايضا
قلت ليس هذا اي ما قاله بن الطيب والطايفة الذين من اهل العلم ما قاله ابن ذكري الذي
انكرته غير هذا فهو جار على اصله اي على قاعدته وقوله من ان الخ بيان لاصله
حقيقة الايمان الاضافة بيانية اي حقيقة هي الايمان وهي التصديق القلبي
التابع للمعرفة وانما تحصل اي تلك الحقيقة مع المعرفة وفيه ان تلك الحقيقة
هي التصديق التابع للمعرفة وحينئذ فهذه المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة فالاولى
حذفها الا ان يرتكب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان تحصل اي تلك الحقيقة
مجرد التصديق فتامل ولهذا كانت حقيقة الايمان هو التصديق التابع للمعرفة
هذا ظاهر على القول بعدم كفاية التقليد واما على القول بكفايته فيقال هذا
تعريف للايمان الكامل واما اصل الايمان فهو التصديق التابع للجزم من التصديق
التابع للاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم اي فليس ذلك
بايمان والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترقي والا فمتى احترز على
الظن كان غيره من الشك والوهم محترزا عنهما بالاولى لضعفهما عنه وبعد هذا
فيقال ان التصديق عبارة عن الاذعان وهو قبول الشخص في نفسه قبلت ولا يعقل
تبعيته ذلك لشك ولا ظن ولا وهم وحينئذ فالاولى حذف قوله او التابع للظن والشك
والوهم فتامل فمعنى الخ حاصله ان ابن ذكري فهم ان معنى قول القاضي لا يوجد
مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من نطقه
بالشهادتين الا وهو عارف وقال المص ليس هذا معنى قول القاضي وانما معناه لا يوجد
مومن بحسب اخبار الله اي في حكم الله اي بحسب حكم الله اي بحسب
اخبار الله عنه بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون الا مطابقا
للواقع اي مطابقا لما في علم الله او اللوح المحفوظ واشار الشارح بقوله اي في حكم الله
الى انه ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها للظاهر وهي النبوان
كان هو التوهم لا في حكمنا اي لا بحسب حكمنا واخبارنا نحن المبني على الظاهر
لا على ما في نفس الامر فاخبارنا عن احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا للواقع
لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه لا يكون الا مطابقا فقوله المبني
على الظاهر وصف كاشف الا وهو عارف اي جازم بالعقايد جزما ناشيا عن الادلة

اي فن ليس الخ هذا لازم لقولنا لا يوجد مومن عند الله الا وهو عارف
ونحوه كالظان والشاك والواهم فالاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا في واحد
منهما لان كلا منهما كافر اتفاقا والنزاع انما هو في المقلد مثلا اراد به الشاك والظان
والواهم على من يتوهم اي على من يقع في ذهنه ذلك ولو على سبيل الجزم وليس
المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق حقيقة الايمان اراد بالصدق الانطباق
على طريق التسمح والا فالصدق هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو المشتق
من الايمان بقصر المومن على العارف اي قصر افراد من قصر الصفة وهو المومن
على الموصوف وهو العارف فهو في قوة الخ الضمير راجع لقول القاضي ابو الطيب
لا يوجد مومن الا وهو عارف صادقة اي مسلم صدقها لانها لا تحتاج لدليل
ينتج من الاول اي من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من ضم المقدمة
المسلمة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف وترك ذكر النتيجة الحاصلة
من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق للقضية الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان
معنى النتيجتين واحد لان النتيجة حينئذ كل مقلد ليس بمومن وهي غير قولنا لا شيء من المقلد
بمومن وانما التفت الى النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه بخلاف
الموافق فانه مختلف فيه واحرى اي واولى في كونه ليس مومنا من كانت الخ كالشاك
والظن والمتوهم ولا داعي الى ذلك لانه لا نزاع فيه واما قول القاضي الخ لما فرغ
من بيان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف شرع يوجه قول القاضي الا ان
احوالهم مختلفة فنهم الخ فقال ان هذا القول وهو ان المعرفة موجودة قد على التعبير
ام لا بين اي واضح لان المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قايم بالقلب
عقلي ايضا اي لانها عقلية واعترض بانه لم يصرح في كلامه اولا ان المعرفة
عقلية فكيف يقول ايضا واجيب بانه لما قال او لا محلها القلب علم انها عقلية لان العقل
قايم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك ايضا تامل والنطق باللسان لا اثر له فيهما
اي في المعرفة والنطق وحينئذ فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة عليه وقوله فيهما اي فلاجل
كونهما لا يتوقفان عليه لم يجعل شرطا فيهما فقول الشارح لم يكن شرطا فيهما الاولى ان يقول
فيهما بل المقصود حصول العقايد اي جزم القلب بالعقايد حالة كون ذلك الجزم
ملتبسا بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر من كون الادلة منتجة لها عقلا مبني
على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي فقد راى يعبر عن ذلك اي عن ما ذكر من العقايد

بادلتها

9

بادلتها وقوله من حصلت له اي المعرفة والمناسب ان يقول من حصلا له اي المعرفة
والنظر ولا ريب اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لمثل هذا الاولى حذف مثل
اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص الذي حصلت له معرفة العقايد
بادلتها لكن قد يقال ان الايمان عندنا التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس
التابع للمعرفة ولا يلزم من المعرفة حديث النفس الا ترى الكفار الموجودين في زمن النبي
عليه الصلاة والسلام وحينئذ فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعنا فيه اي فيمن
حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف بحيث يقول البعض انه ليس بمومن بل
يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في قول القاضي الاصح
هل يدل على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان عارف او لا فابن ذكري يقول بالدلالة وانما
اقول بعدمها لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص مومن
بحسب حكم الله واخباره الا وهو عارف وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظرا
لظاهر حاله فهو عارف كما فهم ابن ذكري لان كل عاقل الخ وانما كان الاولى للشارح ان يقول ذلك
لانه ليس النزاع في كون القاضي قال ذلك ام لا وانما النزاع في كون كلام القاضي يدل
على ان المعرفة حاصلة لكل من نطلق عليه الايمان او لا يدل فتامل بنا على الظاهر مرتبط
بقوله يطلق عليه اي نظرا لظاهر حاله وعلى القطع خبر مقدم وان هذا مبتدا
موخر والتقدير وكون هذا اي حصول المعرفة لكل من نطلق عليه اسم الايمان نظرا
لظاهر حاله مما لا يقوله القاضي ولا غيره حاصل على القطع خلافا لابن ذكري القايل ان
القاضي يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز الخ كل عاقل مبتدا ويجوز بالتشديد
والجملة خبر اي واذا كان كل عاقل يجوز ذلك فلا يصح قطعا ان القاضي يقول ان المعرفة
حاصلة لكل من صدق عليه انه مومن في الظاهر واتقن براهينه اي في نفس الامر
ولا المعرفة عطف مغاير او حفظ تلك الادلة تقليدا عطف على قوله
في قلبه اي لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات ولاحتمال ان يكون حفظ تلك الادلة تقليدا
ولم يحققها لكن قد يقال انه لا يتقن البراهين الا اذا حققها ورد الشبه الواردة
عليها وحينئذ فلا يعقل قوله لاحتمال الخ تامل الا ان قراين الاحوال الاضافة للبيان
والتي الاحوال جنسية فتبطل معنى الجمعية اي الا ان القراين التي هي حالة تغلب الخ
وقوله تغلب الظن اي ظننا وقوله باحد الامرين المراد بهما المعرفة في نفس الامر وعدمها
فيه والمراد باحدهما التي تغلب قراين الاحوال ظننا عليه المعرفة في نفس الامر

وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه
الى المعرفة من رجوع المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه المعرفة
والمعرفة من السرائر فيه ان الايمان كذلك من السرائر فلا وجه لتخصيص المعرفة متولبها
اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف الفا زايدة في جواب لما ولهذا اي لاجل كون المعرفة
من السرائر وكذلك الايمان عن اعطائه اي من المال مالك عن فلان اي تعرض
عن فلان حيث لم تعطه من المال اني لاراه بفتح همزة اري بمعنى اني لاعلمه موقنا واما
بضمها فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام او مسلما اي بل تراه مسلما
اي منقادا في الظاهر ولم تراه مومنا اي منقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في
الباطن وانما نطلع على الامر الظاهر خرجه البخاري اي ذكره مخرجا وشاملا
هذا كله اي من قوله وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في حق
غيرك المظهر للناس بانقياده الظاهري انه مومن باطنا والحاصل ان من اخبر الله
عنه بانه مومن فهذا يقطع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقايد بادلتها وامامن اظهر
للناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا تقطع بايمانه وانما نطلق عليه انه مومن بقلبه
ظنا ايمانه الحاصلة من قرينة حاله واما الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه
وذاته وقوله فهو اعرف بحال نفسه اي هل عنده معرفة ام لا ومن الجهلة من
يعرف حال نفسه المراد بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم
من لم يعرف بحال نفسه من الجهل القايم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل القايم به اي
ومنهم ايضا من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيا وهذا هو المصنف
فهو في درجة الخ معقدم من تاخير والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه
ويتوهم انه في درجة المعرفة فهو في درجة التقليد المختلف فيها ولهذا الخ مرتبط
بمحذوف والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة وليس كذلك ولهذا الخ اي ولاجل كون
من ذكر ليس عارفا قال الخ ولم يدر كيف عرف ولم اي يدر جواب كيف عرف وجوابه
هو التصريح بالدليل لانه اذا قيل كيف عرفت ان الله قادر مثلا او موجودا قال بهذه
المصنوعات فاذا لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اي ومن الجهلة من لم يتقن
العقايد ولو بدرجة التقليد اي بان يكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل
من انه مراده وهذا بيان لما حمل عليه قول القاضي وفي شرعه فيه ان الشرع
ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق عليه مومن نظرا للظاهر حاله مومن في الشرع

لان الشرع

لان الشرع منظور فيه للظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا ولا خفا والمناسب ان يقول
وفي الحقيقة فلعله اطلق الشرع على الحقيقة وهي ما نظر فيها للباطن قد صرح الخ
خبر عن قوله وهذا الخ والعالم كتاب للفخر الرازي لمن حكم عليه بالايمان اي بالمتلقي
من الايمان بحيث يقال له مومن اي عند الله وكذا يقال في قوله لمن حكم عليه بالكفر اي
بالمتلقي من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله ان حقيقة الايمان الاضافة
للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي التصديق التابع للمعرفة وقوله يرجع الى
المعرفة والتصديق اي من رجوع الكل الى اجزايه بنا على القول القايل ان الايمان هو
التصديق اي الاذعان والمعرفة وقيل انه حديث النفس اعني التصديق القلبي بشرط
تبعيته للمعرفة وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي اقوال
ثلاثة قال اي ابن التلمساني يرجع الى الجهل لما كان الكفر يقابل الايمان وقد
جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر حقيقته الجهل بالعقايد
التي شرط في الايمان علمها وهذا يقابل الجزء الاول من الايمان وكذا التكذيب بالعقايد
وهذا مقابل الجزء الثاني من الايمان فقوله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اي الى الجهل
بالعقايد شرط العلم بها في حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكلي الى جزئياته
وانما كان الكفر يرجع الى ذلك لان انتفا الشرط يقتضي انتفا المشروط فاذا انتفى
شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الكفر لما بينهما من تقابل العدم
والملكة على التحقيق او لان المحل القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده بما
شرط الخ اراد بالشرط ما توقف عليه حقيقة الايمان فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة
جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط ولقوله يرجع فاذا انتفى عن الشخص
العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا اجماعا هذا كلامه وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مومن
حتى عند الله فاين الاجماع تامل او التكذيب به اي بالعقايد المشروطة في
حقيقة الايمان وهو عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقايد ويحصل
بالتكذيب بها بان يكذب بثبوت الوحدانية او غيرها من العقايد وكذا الاعراض
عن النظر في التوحيد اي في مسايل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد خصوص
اعتقادات الله واحد لما يلزمه من الجهل اي للعقايد التي شرط العلم بها في حقيقة
الايمان لا يقال ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا يكفر الشخص باللازم لاعتقاده
او لقوله وحينئذ فكيف يحكم على هذا المعرض بالكفر وحاصل الجواب ان محل عدم الكفر باللازم

مالم يكن بينا والا كان كفرا كما هنا ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن النظر والجهل متلازمات
ولم يات انكفر المعرض الا من الجهل وحينئذ فذكر الجهل يغني عن ذكر الاعراض فالاولى للشـ
حذف قوله وكذلك الاعراض الخ تامل وكذلك الشك والظن واولى الوهم اي
بالعقايد وقوله فانهما يستلزمان انتفا المعرفة الخ فيه انه متى انتفت المعرفة ثبت الجهل
والجهل صادق بالشك والظن والوهم وحينئذ فالاولى حذف قوله وكذلك الشك والظن الخ
لاغناء ذكر الجهل عنهما فتامل كذلك اي كفر لما يلزمه من انتفا المعرفة فقد حذف العلة
من هنا للعلم بها من ذكرها فيما قبله وقد يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقايد كان غير
المقلد وحينئذ فلا حاجة لذكر المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد فرد من افراد المعرض
لصدقه به ويغالي الذهن فانظر عزوه اي عزو ابن التلمساني بنبيك اي اذا
تاملت فيه ينبيك لا ينبغان وجودها اي فكيف تقول يا ابن ذكري لا يوجد مومن الا
وهو عارف فان ارادوا ان النظر في معرفته الخ في بمعنى اللام اي فان ارادوا ان
النظر اي الدليل الموصل لمعرفته الخ وانما قلنا ذلك لان النظر ليس في المعرفة بل هو موصل
اليها وقوله ينتهي الى الضرورة اي الى برهان مقدماته ضرورية وان تنتهي الى مقدمات
ضرورية في الكلام حذف والاصل لابد وان تنتهي الى ادلة مقدماتها ضرورية والا لزم
التسلسل اي والا بان كانت البراهين التي مقدماتها نظرية لا تنتهي الى ادلة مقدماتها
ضرورية بل الى براهين مقدماتها نظرية لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية
بدليل مقدماته نظرية وهكذا اي او يلزم الدور اذا رجع الامر الى المقدمات النظرية التي
تركب منها الاول ولم ينتج القطع اي الجزم بالعقايد والاولى ان يقول فلم تنتج بالفاء تفريعا
على قوله والا لزم الخ ثم ان عدم انتاجه للجزم يصدق بانتاجه للظن بالعقايد وليس
مرادا تامل وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة
وقوله بداي ابتداء من غير توقف على شي تفسير للضرورة ولو قال الشـ وان ارادوا بقولهم
انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتداء بحيث لا يتوقف الخ كان اوضح واعلم
ان الشـ قد تردد في فهم كلام الطايفة المذكورة ويتعين ان المراد منه الاحتمال الثاني لا الاول
لان قولهم وما افهم من الادلة الخ يفيد بقيه وقد اختلف الخ اي لانه قد
اختلف الخ فهو من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك المقالة ظاهرة البطلان
ولاخفا فيها فلا تحتاج لدليل وحاصل الجواب ان ما ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة قد
ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا تامل بعد تحقيق الاستدلال على

حدوث

حدوث العالم ببرهانه اي بعد تحقيق الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله
اعلم ان طريق الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض
متغيرة من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث ينتج
الاعراض حادثة ثم نقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما للحادث
فهو حادث ينتج الاجرام حادثة فقد ظهر لك من هذا ان العالم انما تم الاستدلال على حدوثه
ببرهانين لا ببرهان وحينئذ فكان الواجب ان يقول الشـ ببرهانيه بتثنية برهان الا ان يقال
الاضافة في برهانه للجنس المتحقق في متعدد وضمير برهانه للحدوث هل لانه
اي هل دلالة ذلك العالم من حيث حدوثه وقوله بعد الاولى حذفه اذ لا حاجة له مع
تحقيق الاستدلال الخ ضرورية اي لا يحتاج معها الى ضميمة شي اخر بل متى ثبت
عند العقل حدوث العالم بالدليل انتقل الذهن لوجود محدثه وصدق به ام نظرية
يحتاج معها الى ضميمة شي اخر وهو الامكان بان يضم الى الحدوث ويقول العالم حادث
ممكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم له محدث وليس المراد بالشي الاخر الذي يضم
الى الحدوث ملاحظة الصغرى والكبرى كما قيل واليه ذهب امام الحرمين الخ الحق
عدم الاحتياج كما قال الفخر على ما ياتي والحاصل انه اختلف في دلالة العالم على محدثه هل هي
من جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الى ضميمة او من جهة امكانه او منهما معا او من جهة
الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق ان كلها طرق موصلة وفي بعض الاشياخ ان
معنى قوله يحتاج الى ضميمة شي اخر اي برهان وذلك لان حدوث العالم انما ينتج ان له
محدثا وكونه موجودا او لا فشي اخر فيحتاج في اثبات الوجود الى برهان اخر بان
يقال محدث العالم متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا بها فهو موجود
ينتج محدث العالم موجودا ويقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف بصفات
المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو عدم الاتصاف باطل بها فكذا المقدم وهو لم يكن
موجودا فثبت نقيضه وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اي على وجود محدثه
وانما اتى بذلك لاجل القول الثاني القايل بالاحتياج الى ضميمة شي اخر وامام العلم بحدوث
العالم وحده فلا يكفي في الدلالة على وجود المحدث فاذا كان الخ اي فاذا كان هذا
الخلاف موجودا في اظهر العقايد وهو وجود الباري المنتفي انه غير ضروري فكيف
بالاغمض منها وهو باقي العقايد اي كيف تكون ضرورية اي لا تكون كذلك في
اظهر العقايد متعلق بمحذوف خبر كان اي موجودا في اظهر العقايد وقوله وهو اي اظهر

العقايد وقوله علم وجوده الاولى حذف علم الا ان يجعل من اضافة الصفة للموصوف اى
وجوده المعلوم الذي اتفقت الخ توضيح لقوله اظهر العقايد الامن لا يعتد
به اشار بهذا الى ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع ووجه ذلك عندهم ان العالم
اجزاوه عندهم قديمة وتضم العالم وتركيبه منها عارض على وجه الاتفاق فلا وجود للصانع
ولين سالتهم الخ الى الاية استشهاد لقوله اتفقت عليه جميع العقلا
نكتت باغمض منه اعنى باقى الصفات ثم ان تفضيه ان الوجود فيه غموض وهو
مخالف لما سبق من ان اظهر العقايد وقد يجاب بان المراد باغمض منه اذ لو كان فيه غموض
او ان المراد باغمض الغامض ولين سلمت الضرورة فى هذه العقيدة اعنى وجود
المولى وقوله تسليما جدليا اى تسليما لاجل الالزام فمن اين يلزم الضرورة اى
العلم الضرورى وقوله فى سايراى باقى وقد علم اى والحال انه قد علمت تشتت انظار
العقلا فى تلك العقايد اى فى غالبها فبعضهم اداه نظره الى انه قادر بذاته وبعضهم
اداه نظره الى انه قادر بقدرة زايدة على ذاته الا الاقل اعنى اهل السنة
والحق فى المسالة اى مسالة هل كل مومن اى من يطلق عليه لفظ مومن عارف اولا ويحتمل
ان المراد بالمسالة مسالة التقليد هل هو كاف اولا كان او ضح كان زايدة واوضح بمعنى
واضح من ان ينفقوا بعض عمر وفى الكلام حذف اى والحق فى المسالة واضح وضوحا
غنيا عن ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول المصاحب لها وقوله لكن قد يضطرب الى بيان
الواضح بسبب خفايه اى على بعض الناس محمود القرايح تعريض بالخصم
المنازع فى تلك المسالة اعنى ابن ذكرى ان يرينا الحق اى فى نفس الامر وقوله حقا
اى ظاهرا وان يرينا الباطل اى فى نفس الامر وقوله باطلا اى ظاهرا المقدمة
الاول فى حد الخ اعلم ان مقدمة العلم عبارة عن الحد والموضوع والغاية واما مقدمة
الكتاب فهى الفاظ يتوقف الشروع فى الكتاب عليها اذا علمت ذلك فهذه المقدمة
الاولى مقدمة علم من حيث احتوايها على حد هذا العلم وموضوعه وترك المص بيان غايته
وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب من حيث احتوايها على الفاظ يتوقف الشروع فى
ذلك الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغى الخ اى على جهة الاستحسان لا على جهة
الوجوب لانا نجد كثيرا من المصنفين لا يقدم الكلام فى كتابه على الموضوع والحد والغاية
اتكالا على ما هو معلوم فى حد علم الكلام الاضافة للبيان لانه من اضافة العام
للخاص لا بيانية لان شرطها ان يكون بين المتضايفين عموم وخصوص وجهى

وبيان موضوعه اى موضوعية موضوعه والمراد ببيان موضوعية الموضوع التصديق
بموضوعية الموضوع اى التصديق بان كذا موضوع العلم وانما قدرنا موضوعية لان التصديق
انما يتعلق بموضوعية الموضوع لا بالموضوع ولان الذى يعد من مقدمة العلم انما هو
التصديق بموضوعية العلم تنبيه اى تدعوا اما حقيقة علم الكلام فيه ان
المناسب لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة هى المحدود لا الحد وقد
يجاب بانه اراد الحقيقة التفصيلية وهى غير الحد واما المحدود فهو الحقيقة مجملة لان
الحد والمحدود متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط فلا حاجة
لما قاله بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد الحد مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة
الدال فهو العلم باحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى النسبة التامة وليس المراد به
الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم اما ان يراد به الملكة او القواعد والضوابط او النسب
التامة او التصديق بها فان اريد به النسب كانت البا للتصوير اى فهو العلم المصور
باحكام الالوهية وان كان بمعنى التصديق بالنسب كانت البا للتعدية وان اريد به
الملكة او القواعد كانت البا للملابسة وعلى كل فالمراد بالاحكام النسب كثبوت القدرة
لله الخ وقوله الالوهية هى كون الذات الها اى معبودة بحق واعترض بان احكامها
المتعلقة بها كونها معنى من المعانى وانها امر اعتبارى وانها لا تنقسم ولا شك انه
لا يتكلم فى هذه الاحكام فى هذا الفن وحينئذ فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه مشكل واجيب
بان مراده بقوله فهو العلم بالاحكام الالوهية العلم بالاحكام التى تضمنتها واقتضتها
الالوهية وذلك مثل ثبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة بالالوهية
فتامل وارسال الرسل ان جعل عطفا على الالوهية كان المعنى والعلم باحكام ارسال
الرسل وفيه ان ارسال الرسل ليس له حكم واحد وهو الجواز على ان التعريف حينئذ لا يشمل
العلم بعصمة الرسل وامانتهم وتبليغهم وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام
وان جعل عطفا على الاحكام والمعنى العلم بارسال الرسل كان التعريف قاصرا لعدم
شموله للعلم بالنبوات وذلك لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ
والعصمة ومنها ما هو مستحيل وهو ضد هذه ومنها ما هو جايز كالاعراض البشرية والعلم
بهذه الامور من جملة علم الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم باحكام
الارسال الخ العلم بالاحكام التى تضمنها الارسال من وجوب الصدق والامانة الخ
واستحالة اضدادها الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها مستدركا

لاحاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها وان دخل فيما قبله لانه
عطف خاص على عام لاجل قوله في كل الخ واعلم انه سياتي ان عصمة الرسل دليلها
الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية
فدليله العقل على احد الاقوال وح فذكر الصدق هنا وان كان داخلا في الاحكام التي
تضمنتها الرسالة انما هو على احد الاقوال الاتية او يقال صرح به لاجل قوله في كل
اخبارها اي سواء كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار ر
المتعلقة بالاحكام الشرعية ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع والمتعلق
بالاحكام الشرعية دليله م العقل وقوله وارسال الرسل خص الرسل ولم يقل الانبيا اما
بناء على انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما يتوقف الخ
عطف على الاحكام اي والعلم بالاشيا التي يتوقف عليها احكام الالوهية وما عطف
عليها من احكام الارسال فضمير عليه راجع لما وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية
وما عطف عليها وقوله خاصا به حال من ما اي حالة كون ذلك الشي الذي هو مصدوق
ما خاصا بذلك ثم ان المراد بالشي الذي هو مصدوق ما حدوث العالم او امكانه وح فالمعنى
والعلم بثبوت حدوث العالم او ثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت بعض احكام
الالوهية كثبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام الرسالة كثبوت صدق الرسل
في الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخرج بهذه الحال علم المنطق فانه وان توقف
عليه شي من احكام الالوهية واحكام الرسالة الا انه ليس خاصا بذلك الشي الذي توقف
عليه بل يخدم في جميع العلوم والحاصل ان علم التوحيد هو العلم باحكام الالوهية واحكام
ارسال الرسل وما يتوقف عليه شي منهما حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا بهما
فيخرج علم المنطق فانه وان توقف عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس خاصا بذلك
بل يخدم كل العلوم فالعلم بالحدوث او الامكان من فن التوحيد لانه خاص به بخلاف علم
المنطق فليس منه ثم ان المراد باحكام الالوهية التي يتوقف العلم بثبوتها على العلم بالحدوث
او الامكان ما كان دليله عقليا فخرج السمع والبصر والكلام فانها لا يتوقف ثبوتها على
العلم بحدوث العالم ولا على امكانه لان دليلها الشرع والمراد باحكام الرسالة التي يتوقف ثبوتها
على العلم بحدوث العالم او امكانه ثبوت الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فانه متوقف على
المعجزة المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة للرسل والتبليغ والصدق في الاخبار
التي ليست دالة على حكم شرعي فان دليلها الشرع وتقرير ادلتها عطف على الاحكام اي

والعلم

والعلم بتقرير ادلتها اي ادلة الاحكام لان هذه الادلة انما هي ادلة للاحكام اعني ثبوت
ثبوت القدرة والارادة الخ للرب بقوة اي الملابسة اي ملتبسا ذلك التقرير بقوة
فاذا قلت العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فهذا تقرير الدليل فاذا
وردت شبهة على الصغرى او الكبرى وردها المقرر للدليل كان عنده قوة والا فلا يقال
للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة على تقرير الادلة ورد الشبهة عنها وقوله
هي اي تلك الملكة القوة لرد الشبهات والشبهات جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس
بدليل كانت نقضا اجماليا او تفصيليا او معارضة وحل المشكلات اي كما اذا قال السني
العالم حادث وكل من هو كذلك لابد له من صانع فيقول الفلسفي لم لا يكون قديما وما المانع
منه فقد اوجب ذلك الفلسفي شكا وما قاله ليس شبهة ولا يقال للسني انه يعرف علم الكلام
الا اذا كان له قدرة يحل بها ذلك الشك الشيخ ابن عرفة هو الامام ابو عبد الله محمد
بن عرفة ومن ثم اي ومن اجل ان علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المفيد انه لا يقال للانسان ن
عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة على رد الشبهات قال غير واحد الخ هو اي علم الكلام
بالمعنى المذكور فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يقدر عليه كل احد على كل قطر
المراد بالقطر هنا المكان لا حقيقته وقوله يشق اي بان كان بينه وبين الاخر مسافة
ابعاد سنيا وحده ابن التلمساني ذكر تعريف ابن التلمساني ولم يكتف بتعريف ابي
عرفة لانه مشغوف بالاعتنا بكلامه ثبوت الالوهية اي ثبوت احكام الالوهية
اي الاحكام التي تضمنتها الالوهية على ما تقدم كالقدرة والمراد بالاحكام هنا
المحكوم بها كالقدرة والارادة الخ وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته
الرسالة كالعصمة والتبليغ والصدق والامانة وما يتوقف الخ اي والعلم بما
يتوقف الخ اي والعلم بالامور التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالوهية
والرسالة فقوله معرفتها اي معرفة ما تضمناه وقوله من جواز الخ بيان لما
والمراد بجواز العالم امكانه وقوله وحدوثه الواو بمعنى او لان احدهما كاف
فالاحكام التي تضمنتها الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف
ثبوتها على العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا تثبت بهما وكذلك
الاحكام التي تضمنتها الرسالة فالعصمة والتبليغ والصدق في الاخبار التي
ليست دالة على حكم شرعي لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او امكانه لان دليلها
نقلي واما الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فيتوقف ثبوته على العلم

بحدوث العالم او امكانه لان ثبوت صدقهم منها يتوقف على المعجزة وهي متوقفة على حدوثه
العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته على العلم بالحدوث
او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق بالاله بعضه يتوقف ثبوته على ذلك
وابطال ما يناقض ذلك اي والعلم بابطال ما يناقض ذلك اي ثبوت الاحكام
التي تقتضيها الالوهية والرسالة والذي يناقضها هي الشبه والشكوك فان قلت
ان الابطال صفة قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب ان في الكلام
حذفا والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال ما يناقض ذلك فتامل ونفساده
عكسه اي بفساد جمعه اي رده بانه غير جامع لخروج احكام المعاد اي الاحكام
المتعلقة بعود الاجسام لما كانت عليه وثبوت الفتنة عند خروج الروح والصراط
والميزان الخ بخلاف تعريف ابن عرفة فان احكام المعاد داخلة فيه بقوله وصدقهم
في كل اخبارها فان من جملة اخبارها احكام المعاد وقد يجاب بانها داخلة في قوله
والرسالة لان المراد والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة ولا شك انه شامل لجميع
ما ذكر وحينئذ فلا فرق بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التلمساني والا فيعترض
على ابن عرفة بان تعريفه ليس شاملا للقدرة والارادة فلو لا قلت الاحكام التي تقتضيها
الالوهية لما دخلت تامل واما موضوعه الخ موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته في
ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيات الموضوع وحملت عليه شيئا من
مبادي الفن وهي عن عوارض الموضوع حصلت مسالة من مسايل ذلك الفن قوله
فماهيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما سوى وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما
جايزا وان لم يكن في موجودا الخارج بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول ل
اعم من الثاني ثم ان مراد الش بالممكنات المحدثات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر
والاعراض لان الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا العلم وانما
دلت الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته وافعاله لافتقارها اليه لكونها
اثره والاثر يدل على موثره ثم اعلم ان افتقار العالم الى الصانع قيل من جهة حدوثه
وقيل من جهة امكانه وقيل من جهتهما معا وقيل من جهة الحدوث بشرط الامكان
وشارحنا عبر بالممكنات لعله اشارة لاعتماد القول بانه من جهة الامكان والحق انها
كلها طرق موصلة للعلم بوجوب وجود الصانع وبصفاته وافعاله وقوله فماهيات

الممكنات

الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من حيث دلالتها
الخ اي لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده اي على ان وجوده واجب
اي لا يقبل الانتفا وصفاته عطف على وجود اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته
وهذا لا ينافي ان هذه الصفات الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو
ثبوتي اي له ثبوت في نفسه فقط وهو المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب ولا
يصح ان يكون عطفا على موجدها لان المعنى حينئذ ومن حيث دلالتها على وجوب
وجود صفاته لان هذا حينئذ يكون قاصرا على صفات المعاني واما قوله وافعاله عطفا
على وجوب وحينئذ ففي الكلام حذف مضاف اي ومن حيث دلالتها على جواز افعاله
ولا يصح عطفه على وجود لان الافعال لا تتصف بالوجوب وانت خبير بان جعل قوله
وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله عطفا على وجوب فيه تشتيت فالاولى جعله
كل من صفاته وافعاله عطفا على وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها
ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعاله وما ذكره الش من ان موضوع
هذا العلم ماهيات الممكنات احد اقوال وقيل موضوعه ذات الله وصفاته
وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فتشمل المستحيل لانه يبحث في هذا الفن عن
ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز وهذا مختار الاعاجم كالعضد
والسعد والسيد واما تفسير الالفاظ الخ اي التي جعلنا المقدمة بسببه تشتمل
عليها مقدمة كتاب لفظ العالم الاضافة للبيان وكذا تقول فيما بعد بفتح اللام
اي لانه ماخوذ من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح الكسر بناء على اخذه
من العلم لانه يعلم به الصانع اي يفيد العلم به كل ما سوى الله ليس المراد الكل
الجميعي والا لافاد ان زيدا لا يقال له عالم وهو باطل بل المراد به الكل المجموعي اي الهيئة
المجتمعة التي هي غير الله لكن فيه انه يلزمه ان الفرع لا يقال له عالم وكذا الجنس مع ان
الحق ان العالم كما يطلق عليه الهيئة المجتمعة يطلق ايضا على كل نوع وكل جنس وكل صنف
هذا وقد حقق بعض المحققين من الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة
المجتمعة وبين كل نوع وكل جنس وكل صنف والمراد بذلك القدر المشترك ما سوى الله
وعلى هذا فيكون العالم من قبيل المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك
اللفظي ثم بعد ذلك فما سوى الله صادق بالمستحيل كشريك المولى وصادق بالموجود
والمعدوم الجايز وصادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله

من الموجودات واما الابوة والاخوة ونحوهما من الامور الاعتبارية فليست من العالم
وحينئذ فما الواجب ان يزيد قوله من الموجودات ثم ان هذه الزيادة مبنية
على القول بنفي الاحوال واما على القول بها فهي من العالم ايضا وحينئذ فالواجب ان يزاد
في تعريف العالم من الثابتات بدل من الموجودات فان قلت ان ماسوى الله من الثابتات
او الموجودات شامل لصفات الله فيقتضي انها من العالم وليس كذلك فكان عليه
ان يزيد وصفاته بعد قوله ماسوى الله كما فعل بعضهم واجيب عن هذا بان المقترحي
ان صفات المولى ليست غيرا ولا عينا فلذا لم يحتج للزيادة لفظ الازل اضافته
للبيان نفي الاولية اي انتفاؤها فليس المراد حقيقة المصدر بل الحاصل به
اي ليس له اول فيه ان هذا تفسير للازلي لا للازل اذ هو عدم الاولية
فكان الاولى ان يقول والازلي ما ليس الخ ثم ان الازلي يتصف به الوجود كالباري
وصفاته والعدم ومن افراد الازلي عدمنا في الازل وهو لم ينقطع وانما المنقطع
عدمنا فيما لا يزال بوجودنا وما قاله العكاري في ان عدمنا في الازل قطع بوجودنا
لا يصح وفي شرح العقائد النسفية الازل عدم الاولية او استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ما لا يزال هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية
وقوله ويعنون به الخ فيه ان هذا تفسير للموصوف بالا يزال اعني الحوادث لا انه
تفسير لا لا يزال فالاولى ان يقول ويعنون به ثبوت الاولية لا اول في الذي قبله
ويعنون به الموجود الخ هذا بنا على القول بنفي الاحوال واما على القول بثبوتها فيجب
ان يراد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده اي لثبوته فالعلم مثلا صفة
قديمة لا اول لوجودها واما العالمية فهي ثابتة قديمة لا اول لثبوتها تامل
ويسمونه ايضا ازليا اي ويسمون الموجود الذي لا اول لوجوده ازليا كما يسمونه
القديم وفيه ان هذا يفيد ان الازلي والقديم مترادفان مع ان الذي يفسر القديم
بالموجود الذي لا اول لوجوده يجعل الازلي اعم لانفراده في اعدامنا قبل وجودنا
فانها ازلية لا قديمة لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة وازلية
والامدي يقول بترادفهما فيفسر الازلي بالموجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ويعنون به الموجود الذي لا انقضا لوجوده هذا على القول بنفي الاحوال
واما على القول بها فيفسر بانه الثابت الذي لا انقضا لثبوته ومنها لفظ
الحادث الخ اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل هو يفعل الوجود والعدم او الوجود

فقط

فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط والجمهور على الثاني وبيان
ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض والاعراض لا تبقى زمانين والجوهر مشروط
بقاوه بقيام العرض به فاذا اراد الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فينعدم فالاعراض
مثلا الزيت بالنسبة للسراج فشرط بقا السراج وجود الزيت فاذا ذهب عدم السراج
وخالفهم القاضي ابو بكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام سوا ايجاد
الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقى زمانين عنده وهو الصحيح لما يلزم على الاول
من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح اذا علمت هذا فقول الش
الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب القول الاول والمناسب للقول الثاني ان يقال
الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة على القول الاول هو الموجود
بعد عدم والحادث مجازا هو المتجدد بعد عدم فالابوة التي توصف بها اذا ولد لك ولد
حادثة مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثة مجازا لانها متجددة بعد عدم
لا موجودة بعد عدم فقول الش ويعنون به ما وجد الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يتعرض
للمجازي واما على القول بان الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام والاحوال
المتجددة بعد عدم فهي حادثة حقيقة تامل ويعنون به اي بالجوهر الا ان جرما
الخ اي شيئا كان حجمه يشغل الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل اضافته
جرم للضمير بيانية وكان الاولى ان يقول ويعنون به الجرم الذي يشغل فراغا والجرم
في الاصل ذو الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق الاخص وارادة
الاعم والمراد بالفراغ الخلو يمتنع الخ هذه حيثية توضيح لا تقييد ويصح
كونها للتعليل وهو بمعنى المتحيز اي فالمتحيز والجوهر مترادفان كونها واحدة
وهو الجوهر وهو الذي اشغل فراغا وقوله بمعنى المتحيز اي بذاته لا بالتبع والا فهو العرض
وهو لا يشغل فراغا كالانسان والحجر اي كما صدق الانسان والحجر لان المتصف
بالجرمية انما هو افرادهما لا حقيقة كل اذ لا وجود للحقيقة في الخارج وحينئذ فلا
تشغل فراغا وكذا قوله لا كالعلم واللون اي لا كما صدق العلم واللون لا يقبل الانقسام
بوجه اي لا طولا ولا عرضا ولا عمقا فان كان يقبل الانقسام اي طولا فقط او طولا
وعرضا فقط او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة هو ما تركب
من جوهرين فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند المعتزلة
والاول عندهم ما قبل القسمة طولا فقط والثاني ما قبلها طولا وعرضا فقط والثالث

ما قبلها طولا وعرضا وعمقا وهذا بناء على مذهب اهل السنة وقال بعض المعتزلة اقل
ما يتركب منه الجسم اجزاء ثلاثة واحد منها فوق الاثنين ليتحقق الطول والعرض والعمق
لان الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وان لم ينقسم على زوايا قائمة وقيل لابد من ثمانية
اربعة فوق اربعة ليتحقق الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانقسام
الى زوايا قائمة   ويسمى كل واحد الخ اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم
كذلك كل جوهر باعتبار ضمه الى الاخر يقال له جسم وذلك لان كل جوهر من الجوهرين
اللذين تركب منهما الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق عليه انه مؤلف
وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره الخ طريقة لامام الحرمين وخالفه
الفخر والغزالي وقالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية من الجوهرين واما الجوهر
ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم تامل   ما كانت ذاته لا تشغل فراغا
اي شيء ذاته لا تشغل الخ فالاولى ان يقول ويعنون به ما لا يشغل فراغا لان العرض
ليس ذا قابل معنى وهذا صادق بالذات العلية لانها لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات
الباري وبالمجردات على القول بها وهي ما ليس جوهرا ولا عرضا وقوله ولا له قيام الخ يخرج
المجردات والذات العلية لانها قائمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة وقوله وان
يكون الخ من تمة التعريف مخرج للصفات القديمة وهي صفات الباري فلا تسمى عرضا
لاختصاصه بالصفات الوجودية الحادثة   قبل اتصافه بها اي عند اعتبار
مجردا عنها وقوله مع اتصافه بها اي عند اعتبار اتصافه بها تامل   وهي الحركة هي
كونان في مكانين في انين في مكان واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون
الاول في الحيز الاول وقيل الحصول الاول في المكان الثاني وما عداه في الحصولات
كالحصول الاول في الحيز الاول والحصول الثاني في الحصول الثاني والحصول الثاني
في الحيز الاول فهو سكون واما الاجتماع فهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق
فهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان فيما ذكر هو ان الكون في
الاصطلاح هو حصول الجرم في الحيز المخصوص فاذا حصل في الحيز المخصوص فاما
ان يكون حصوله فيه من غير سبقية حصول اخر في ذلك الحيز المخصوص فهي الحركة
وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الحيز مع حصول جرم اخر فان كان بحيث
لا يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث فهو
الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح العقائد النسفية ان الاكوان كلها اعراض اي

امور

امور موجودة وعلى ذلك مشى الخ والذي ذكره غيره ان الاجتماع والافتراق من الامور
الاعتبارية وان الحركة والسكون من الاعراض الموجودة وحينئذ فيقال اي فرق بينهما مع ان
كلا منهما من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتامل   ما لا يتصور الخ ما واقعة على حكم
والمراد به النسبة كثبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان كلا منهما ومن ثبوتهما
لا يتصور في العقل عدمه وان انتقل قوله ما اي شيء كان ذاتا كذات الله او صفة
كالقدرة او معنى ككونه قادرا فان قلت ان للانسان ان يقول قدرة الله عدمها مستحيل
ومعلوم ان الحكم بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة وقد تصور العقل
عدمها فقولكم الواجب لا يتصور عدمه في العقل لا يصح واجيب بان المراد بالتصور هنا
التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم
عليه بالاستحالة واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه يطلق على مقابل التصديق
وعلى ما هو اعم اعني مطلق ادراك وفيه انه حيث كان كذلك فهو من استعمال الكلي في بعض
جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع في التعاريف الا اذا كان هناك قرينة معينة
لذلك الجزئي سواء قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز حيث اريد بالكلي نفس ذلك
الجزئي لان المجاز لا يقع في التعريف الا بقرينة معينة او قلنا انه حقيقة مطلقا اي
سواء استعمل فيه من حيث تحقق الكلي في ذلك الجزئي او اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي
لانه حينئذ من قبيل استعمال المشترك المعنوي في فرد من افراده فلابد فيه من قرينة معينة
ولا قرينة هنا فتامل ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع لانه لا يصدق الا على الصفات
الوجودية ولا يشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا مانعا وانما كان
لا يشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدمها اي يصدق العقل بعدمها لانها
امور عدمية وكذا المعنوية يتصور عدمها بمعنى انها ليست موجودة والجواب ان المراد
بتصور العدم المنفي المصاحب لتحقق النقيض ولا شك ان قدم المولى لا يصدق العقل
بعدمه مع تحقق نقيضه وهو الحدوث وكذا نقول في المعنوية وليس المراد ان الواجب امر
لا يصدق العقل بعدمه فقط غير ملتفت لنقيضه وحينئذ فانطبق التعريف على جميع الصفات
فتامل وقوله عدمه بالرفع نائب فاعل يتصور او انه يتصور بالبناء للفاعل وعدمه فاعل
وعلى هذا فمعناه ما لا يتصوره لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حذف قوله في العقل لان
الواجب لا يمكنه عدمه سواء وجد عقل ام لا تامل   اما بالضرورة اي وعدم
التصور العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي ببداهة العقل فلا يتوقف على نظر

واستدلال واما ملتبس بالنظر الخ   كالتحيز هو اخذ الجوهر قدرا من الفراغ فهذا لا يصدق
العقل بعدمه ببداهة العقل وقوله للجوهر اي سواء كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر
جسما   وثبوت صفات ذاته اي سواء كانت صفات معان او معنوية او كانت سلبية
فعدم تصديق العقل بعدمها لوجود الدليل العقلي الدال على ثبوتها
ما لا يتصور في العقل وجوده ما قيل في يتصور فيما مر يقال هنا لم ان هذا التعريف
غير مانع لانه صادق بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها ولا يمكن وجودها وكذا
صادق بالسلبية فيفيد انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب ان المراد
بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية والسلبية يصدق العقل بتحققها لا بعدم
تحققها فتامل   كوجود الضدين كالبياض والسواد فان قلت انهم استدلوا
على عدم اجتماع الضدين بقولهم لو اجتمع الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين
واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم وبيان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع
سواد لا سواد وبياض لا بياض وهذان نقيضان واذا كان قد استدلوا على امتناع
اجتماع الضدين بما ذكر كان استحالة اجتماع الضدين نظرية لا ضرورية واجيب
بان ما ذكر وقع منهم على سبيل التنبيه لا على انه دليل والامور الضرورية قد ينبه
عليها فتامل   كوجود الشريك الخ انما كان وجود الشريك مستحيلا لانك
تقول لو وجد اله ثان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر المعين او يختلفا فان اتفقا وحصل
بقدرتهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز
الاخر لان قدرته غير عامة النطق وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وان اختلفا
في ايجاده فاما ان يتم مرادهما او لا يتم واحد منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر
وكل باطل لانه اذا لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد عالم وهو باطل فما ادى اليه
وهو عدم تمام مرادهما باطل وان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل فما ادى
اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان تم مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الذي
لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم مراده باطل للزوم عجز الاخر لان الغرض انه مماثل له
وما جرى على احد المثلين يجري على الاخر واذا بطل اللازم بطل الملزوم   ما لا يلزم
من تصور وجوده الخ المراد بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن تصور عدمه
اي ما لا يلزم من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعترض بان
هذا لا يشمل حالية زيد لانها لا تتصف بالوجود مع انها من افراد الجائز واجيب بان

هذا

هذا التعريف مبني على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود الثبوت وهذا مجاز ولعله ارتكبه
في التعريف لشهرته فتامل   كوجود زيد اي فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده
ضروري وقوله كوجود زيد اي بالنظر له في حد ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به
والا كان واجبا   ونحوه لا حاجة لهذا مع الكاف الا ان يقال انها للتاكيد
كوجود الجنة والنار اي فان وجودها باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم
من عدم وجودهما محال وهو انقلاب العلم جهلا   كالثواب للمطيعين اي فان هذا
جائز لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشيا فاعل مختار وكل فاعل
مختار له ان يثيب الطايع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي ويعذب الطايع فعذاب
الانبيا واثابة الكفار جائز عقلي وان كان كل منهما لا يقع لان ثواب الطايع وعقاب الكافر
واجب شرعي مستحيل بحسب الشرع تخلف كل وكان الاولى للشارح ان يمثل بعكس ما ذكره
من المثال لايهام وجوب ذلك واعلم ان الجائز مرادف للممكن عند المتكلمين بخلاف المناطقة
فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو لا امكان عند المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك
لصدقه بالواجب   لتعلق علم الله بعدم وقوعه الاولى ان يقول لعدم تعلق العلم
بوقوعه لان العلما قالوا علم الله المشبه لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد
ورد في الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم التصديقي
تابعا لتعلق الارادة وقد قيل ما لم يشأ لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم الخ وقولهم
ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فمنظور فيه للعلم الشبيه بالتصوري واما العلم
التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالنسبة للحادث فان الانسان يتعلق علمه
اي ادراكه بالشي ثم يتعلق به ارادته ثم يصدق به ويقاس الغايب على الشاهد فظهر
من هذا ان علمه تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد ينتفي لان في الامور التي لم تتعلق بها
الارادة واما علمه المشابه لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع اقسام
الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للكافرين وبوجود العقاب
للطايعين علم تصديقي ولم تتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للشارح
ان يقول لعدم تعلق علم الله بوجوده وقوعه   كوجود الثواب للكافرين اي فوجوده
مع عدم تعلق العلم به محال لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادته لان عدم تعلق العلم
به لعدم ارادته ووقوع شي بغير ارادته تعالى محال   المقدمة الثانية اعلم الخ
المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول هنا المقدمة الثانية في اضرب

الاستدلال اعلم الخ   الاستدلال بالسبب الخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين
يستدلونه بالعلة على المعلول فيقولون هذا الخمر محرم لاسكاره فقد استدل
بالسبب وهو الاسكار على المسبب وهو الحرمة لان السبب في تعلق الخطاب باجتناب
الخمر نفس الاسكار وكالاستدلال بمس النار على احتراق الممسوس فتقول هذا
الثوب محترق لماسة النار له واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا منطقيا
جعلت العلة حدا اوسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسته
النار وكل ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند الاصوليين بقياس
العلة ويسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا
للسؤال بلم فانه اذا قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر   كالاستدلال باحتراق
الشي اي فتقول هذا الجسم مسته النار لاحتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا
منطقيا جعلت المسبب حدا اوسطا فتقول هذا الجسم محترق وكل محترق مسته
النار ينتج هذا مسته النار وهذا يقال له برهان اني لان الحد الاوسط فيه يفيد انية
النسبة اي تحققها   ومنه الاستدلال بوجود الاثر على المؤثر وهذا شان اهل
الكلام وذلك كقولك العالم صفة وكل صفة لها صانع ينتج العالم له صانع
فالاثر كالعالم والمؤثر كالمولى فالمولى يقال له سبب مؤثر   الاستدلال باحد
مسببي سبب الخ اي فاذا كان سببان لهما سبب واحد وانت تعرف احد المسببين
وتجهل الاخر فتستدل بالمسبب الذي تعرفه على الذي تجهله مثلا مجاورة النار
سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا كنت عالما بالغليان دون الحرارة لبعد لك من
الماء مثلا فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما وجد مجاورة النار
وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة فقد استدل باحد المسببين
على وجود المسبب الاخر وهذا الاستدلال جمع القسمين الاولين لان فيه
استدلال بسبب على سبب وبالعكس وكذا يقال ان الانسانية تستلزم
الكتابة بالقوة والتعجب بالقوة فتستدل باحدهما على الاخر فتقول كلما كان كاتبا
بالقوة كان انسانا وكلما كان انسانا كان متعجبا بالقوة ينتج كلما كان كاتبا بالقوة كان
متعجبا بالقوة   فان غليانه وحرارته الخ قد يقال ان الغليان مسبب عن
الحرارة القوية المسببة عن مجاورة النار وحينئذ فالاستدلال بالغليان على وجود
الحرارة من الاستدلال بالمسبب عن السبب وقد يجاب بان هذا

بحث

بحث في المثال وهو لا يضر لان القصد به ايضاح الكلام   الرابع الخ اعلم اننا
نتفق مع المعتزلة على وجود ذات الباري وانها عالمة ونختلف معهم في وجود قيام العلم
فنحن نقول بين العالمية وقيام العلم التلازم العقلي فيستدل بالكون عالما على قيام
العلم به والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة به فان قلت اذ هذا
يرجع للاستدلال الثاني لانهم يقولون ان بين المعاني والمعنوية تلازم والمعاني علة في
المعنوية وحينئذ فالاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال بالمسبب على
السبب فهو عين القسم الثاني فما وجه جعله قسما رابعا والجواب ان من جعلها
اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالمسبب السبب المؤثر في نفس
الامر كالمولى بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة للاحراق ومراده بالاحد
المتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم فانه لم يؤثر بالعالمية فصح كون
الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة اقسام فقد نظر الى مجرد الملازمة كان احدهما
مؤثرا ام لا فالخلاف في الحقيقة لفظي   ان يكون له سبب اي مؤثر فيه تعالى
ابرزه من العدم الى الوجود بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم مسبب الا ان
السبب لما كان خفيا لعدم الاطلاع عليه والمسبب ظاهر لنا شاهدناه فاستدللنا
بالمسبب اعني العالم على ذلك السبب فتامل   ويعني هذا الخ اي وبالعلة
التي ثبتت في الاول يبطل الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب اثر في المولى
سبحانه وفي غيره حتى يستدل بذلك السبب الاخر على المولى لانه لو وجب وجوده
يستحيل ان يكون له سبب مؤثر فيه   اذا عرفت هذا الخ قد ذكر سابقا ان اول ما يجب
على كل من بلغ عاقلا النظر فيما يوصله لمعرفة صانعه شرع الان في بيان النظر
الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر له طريقين طريق النظر بوجود المستدل
خاصة وطريق النظر بوجود العالم جملة وعبر باذا للجزم بوقوع الشرط
ايها المقلد اجرى الكلام على المقلد مع ان الكلام اولا في المكلف حيث قال واعلم
ان اول ما يجب قبل كل شي على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم
لصدقه بالمقلد وغيره لان غير المقلد داخل في الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم
يصرح بذلك تامل   الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب
كعين الراس   بعين الرحمة الاضافة لادنى ملابسة اي المقلد العامل له
على النظر لنفسه يعني ببصيرته الرحمة والشفقة عليها   فاقرب شي منها وقوله

يخرجك صفة لشيء وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب شيء الاضافة للاستغراق اي
فاقرب الاشيا لان اقرب لا يضاف الا لمتعدد   يخرجك عن التقليد اي في عقيدة
الوجود لانه يخرجه عن التقليد في العقايد عموما ه‍ هو ظاهر العبارة
وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وفيه لان النفس هي العلة فكيف
تكون اقرب الاشيا اليه مع ان الاقرب للشيء غيره واجيب بان المراد بالنفس
الهيكل المخصوص المركب من الروح والجسم والمراد بالمقرب المخاطب فيما والنفس
المتفكرة وهي الروح او يقال ان في الكلام حذف والاصل ان تنظر في اقرب
الاشيا الى هدايتك وذلك اي اقرب الاشيا الى هدايتك نفسك فان قلت ان
الهيكل قريب فكيف يشير اليه باشارة البعيد قلت انما اشير اليه باشارة
البعيد للاشارة الى ان الهيكل اذا اتصف بصفات الكمال حصل له العلو والارتفاع
الى اعلا مكان لكن قد يقال انه حال الخطاب والاشارة له لم يكن متصف
بصفات الكمال فتامل   وفي انفسكم هو خبر لمحذوف اي ايات وعلامات
دالة على وجود الصانع   افلا تبصرون اي افلا تنظرون فيها نظر متبصر
والفا عاطفة على محذوف هو مدخول همزة الاستفهام اي اعميتم فلا تبصرون
او ان الهمزة مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون   فتعلم الخ هذا
اشارة لدليل اقتراني اثبت به صفة الوجود للمولى ذكر المص صغراه وهي
ان تقول انا لم اكن ثم كنت وحذف كبراه للعلم بها وهي وكل من لم يكن ثم كان لابد له
من موجد يوجده ينتج ان لابد لي من موجد يوجدني وقد ذكر المص النتيجة بقوله
فتعلم ان ذلك الخ واشار المص بقوله فتعلم على الضرورة اي بالضرورة اي ببداهة
العقل الى ان الصغرى ضرورية فلا يحتاج اثباتها لدليل   لاستحالة الخ
ظاهره ان هذا دليل للنتيجة وفيه ان النتيجة لا تحتاج لاثباتها بالدليل لان
الذي يحتاج لاثباته بالدليل انما هو المقدمات فاذا كانت نظريتين
او احداهما فيقام عليه الدليل وان كانا ضروريتين فلا يحتاج لدليل والنتيجة
انما هي تابع للمقدمات والدليل الذي ذكره هنا صغراه ضرورية وكبراه
قيل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل وكان الاولى للمص ان يقول لاستحالة
ان يوجد الشيء ويجعل ذلك دليلا للكبرى المطوية الا ان يقال ان هذا
تعليل لمحذوف والاصل فتعلم ان لك موجدا اوجدك ولابد ان يكون

غيرك

غيرك لاستحالة الخ   والا لامكن الخ اي والا يستحيل ان توجد نفسك بل امكن
ذلك فنقول لا يصح لانه لا يمكنك ان توجد غيرك وايجاد الغير اهون عليك ثم
ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان احداهما ان ايجاد الغير والاخرى
ان ايجاد الغير اهون اتى المص بسند ما بعدها في بقوله تساويه لك سندا للطرف
الاول وبقوله وانما قلنا الخ سند للطرف الثاني   لما في ايجادك نفسك من
التنافي اي بخلاف ايجادك لغيرك فانه لا تنافي فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون
من ايجاد النفس   من زيادة التنافي اي التنافي والتنافي فقط واضافة زيادة لما
بعده للبيان وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير   وهو تقدمك على نفسك اي
من حيث الفاعلية وقوله وتاخرك عنها اي من حيث المفعولية فالمراد التقدم م
والتاخر في الزمان اي واذا بطل كون الفاعل مفعولا لنفسه بطل كون الشخص موجد
لنفسه ه‍ اشار له المص بقوله فاذا كانت ذلك نفس فعلك الخ   نفس فعلك
اي نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل بالمصدر   الى مضمون ما سبق
اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وهو الخ بيان لمضمون ما سبق وفي
الكلام حذف مضاف اي وهو ضعف القول بالتقليد لان الضعف لا يتعلق بالتقليد
نفسه وانما يتعلق بالقول به والانسب جعل الاشارة راجعة لعدم كفاية
التقليد اي اذا علمت انه لا يكفي وان صاحبه لا يجوس النار لان هذا هو المعلوم
مما تقدم   للاستدلال اللام للتعليل اي وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال ل
على وجود الصانع بالنفس وقوله ان تقول خبر الكيفية وفيه ان القول ليس
هو كيفية النظم بل الكيفية نفس المقول الا ان يقدر مضاف اي مقول ان تقول
انا لم اكن الخ الحاصل انه ذكر مقدمات ثلاثة لها مناسبة لما قاله المتن الا
ان الاخيرة اخصرها والاولى اوضحها واما الثانية ولم تتصف بشيء منهما
وقيل ان كلها بمعنى واحد لا يسم الاولى الثانية والثالثة لان حادث بمعنى انه
موجود بعد عدم واما الاولى فلها سبق العدم على الوجود الا ان يقال ان
المال واحد وان اختلف المفهوم لان الاولى الملحوظ فيها اولا العدم بخلاف
الثانية والثالثة فالملحوظ فيهما اولا الوجود   فتنتج هذا البرهان
جعل ما ذكر برهانا واحدا نظرا للمعنى والافهي في اللفظ والعنوان براهين
ثلاثة   لا ما كل عاقل الخ هذا تنبيه لا دليل والا فالامور الضرورية لا تحتاج

لدليل وقوله في ان هيئته اي وهي هيكله المخصوص وبها اي بتلك الهيئة
تحققت الحقيقة الانسانية اي في الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بجزئياتها
ومن جملتها هذه الهيئة مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يرتاب في ان
هيئته ولا في ان هيئته زيد ولا عمرو وكان معدوما الخ كانت معدومة الخ
هذا باب النفسية الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا فمنهم من يدعي الخ
حاصله انه اختلف في دلالة الحدوث على الصانع هل هي ضرورية او نظرية
كما اختلف في الامكان ايضا جعل دلالته عليه ضرورية او نظرية والمناسب
لقول الشارح الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث الشيء على الاستدلال بالحدوث
لا الامكان لا تفتقر الخ هذا في قوة التفسير على حد فاي منهم من يدعي انها
ضرورية لان لزوم الموجد للحادث بين بالمعنى الاخص فمتى تصور الطرفان جزم
العقل باللزوم ولا يفتقر الى وسط وحينئذ فمتى صدق بانه حادث صدق بان له موجدا
اوجده غيره ولا شك في الايجاد الا من فاعل موجود واما كونه قديما اولا قادرا اولا
او لا فشيء اخر يبرهن عليه حتى قال اي انتهى الاعرابي ان قال في فطرة اي
خلقه والمراد بالطبع السجية واضافة فطرة لما بعده بيانية اي مركوزة في فطرة
هي كطبع الصبيان من حيث لا يراك اي تجاه لا يراك فيه اي في مكان لا يراك فيه
الخ لا يصدقك هذا صادق بانه يكذبك وبان يتحير والمراد الاول فكان على
الشارح ان يقول لا يصدقك بل يكذبك كان الحمار الذي هو ابله الحيوانات
في فطرة البهائم اي في خلقه هي البهائم ان حصول صوت الخ اي فتلك القضية
مركوزة في غير العاقل وحينئذ فالكبرى القايلة وكل حادث فله محدث معلوم للبهائم
حصول صوت الخشبة بدون الخشبة اي مع ان الخشبة فاعل الصوت كما اذا
وقعت الخشبة بنفسها من اعلى لاسفل فالصوت لها وهي الفاعل فقوله بدون الخشبة
اي التي هي الفاعل ومنهم من يقررها الخ المناسب لما تقدم ومنهم من يقول
انها نظرية من يقررها اي يثبتها بوسط اي بدليل فنقول الاوضح ان يقال
في تقريره لنا الدليل لو لم يكن للحادث موجد اوجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن
التالي باطل اذ لو حدث بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الاخر بلا
مرجح لكن التالي باطل لما فيه من اجتماع اي الجمع بين المتنافيين وهو كون
المساوي الذي هو غير راجح راجحا في الوقت المعين اي كيوم الجمعة

والعقل لا يمتنع الخ اي بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس او السبت باوقات
اي اوقت ساعات قد تفنن في التعبير حيث عبر اولا باوقات وثانيا
بساعات مع ان الاوقات هي الساعات احد الامرين المراد بالامرين المتساويين
الوجود والعدم وقوله والا لكان الخ اي والا نقل انه يفتقر بل قلنا بعدم الافتقار
لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود فيه والمراد
باحد الامرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال
ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح
راجحا واعلم ان المحال كون المساوي راجحا لذاته اما لو كان الشيء مساويا لغيره لذاته
وراجحا عليه لعارض فلا ضرر الا ترى وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه
ورجح الوجود على العدم بارادة الفاعل فهذا كما يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا
او مستحيلا لعارض والمحال ان يكون الشيء ممكنا لذاته وواجبا او مستحيلا لذاته
فتعين الخ من هنا الى قوله بمرجح هو ما انتجه الدليل المتقدم واما قوله
منفصل عن الحادث الخ فهو دعوة اخرى يأتي دليلها وكذلك كون ذلك المرجح هو
الفاعل المختار دعوة يأتي دليلها ومعنى كون المولى منفصلا عن العالم انه
ليس جزءا منه ولا قائما به كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على الكبرى
بهذا الدليل بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ينافي ما تقدم اذ ما تقدم
مبني على ان منشأ احتياج العالم الى الصانع الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب
ان المراد بقوله فنقول ان الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان
لقبوله اي الممكن اياه اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه يقبله لسبب
واعترض بان القبول امر ذاتي نفسي للممكن لا انه لسبب وحينئذ فكان الاولى ان يحذف
قوله لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب ان المراد بالقبول الحصول
بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود فلا بد من سبب
فاظهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث وجوده اشد ظهورا في الاحتياج
الى الصانع من نفسه عند التساوي والحاصل ان الممكن من حيث وجوده اشد
ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه عند التساوي فاذا كان عند تساوي الوجود
والعدم يحتاج وجوده للصانع فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم

لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح اي بخلافه على الاول
التساوي فكان من باب اول تامل والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض
فانه فيه ترجيح الوجود المساوي
بان القول المقابل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الفاسد
مع انه صحيح الا ان يقال اراد بالصحيح الراجح فمقابله مرجوح ظن قوم انه
ضروري اعلم ان بعض افراد الضروري قد يكون بديهيا وذلك لا نحن فيه فبعضهم
نظر لذلك المعنى فقال انه نظري ومن نظر لحصوله بادنى تامل قال انه ضروري
تقول الشارح الا انه يحصل الخ اي فمن نظر للقرب قال بالضرورية ومن نظر
لافتقاره للدليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اي كالرازي ومن وافقه ثم انه
لما كان قول هؤلاء القوم صحيحا بالنظر لما ذكر الا ان الرازي وقع منه مبالغات في
ضروريتها اخذ الشارح في الرد عليه بقوله واما مبالغة الخ وقوله بانه اي العلم بها
فممنوع عمومه في الكلام حذف والتقدير واما مبالغة الفخر بانه في فطرة
الصبيان فلا تصح لانه ممنوع عمومه في جميعهم ثم ان هذا يقتضي ان الفخر ادعى العموم
مع انه لم يدع العموم ولا يقال به غاية الامر ان عبارته ظاهرة في العموم ولكن ليست
نصا فيه فمن الجائز ان الفخر يريد الجنس وحينئذ فلا يرد عليه ذلك المنع تامل
وان اراد في فطرة اكثر مميزهم الخ التعبير باكثر يقتضي ان المنع الاول
متعلق بارادة كل المميزين لا كل الصبيان وحم تعبير المميزين لا كلام فيهم اصلا لكن
قول الشارح بعد لكن لا نسلم الخ يقتضي ان الاولى حذف اكثر وان المراد فممنوع عمومه
لجميع الصبيان وان اراد مميزيهم فنسلم الخ فتامل حتى يلزم ما ذكر اي من ان
العلم بها ضروري وقوله الا الضروري اي بل يحصل عندهم العلم النظري ايضا
كيف ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد اي كيف لا علم لهم الا الضروري
والحال انا نرى ان الصبيان لا ينكرون الخ اي ومن الجائز ان يكونوا من ذلك
عليهم بان كل فعل لابد له من فاعل موجد له والحاصل انا نسلم ان العلم بالكبرى
مركوز عند مميز الصبيان لكن لا نسلم انه ضروري وانه لا علم عندهم الا الضروري
بل لا ينكرون عن العلوم النظرية وهذا العلم اعني العلم بالكبرى من جملتها وقد
يقال ان الفخر لم ينف عن الصبيان العلم النظري اذ غاية ما قال ان العلم بالكبرى
ضرورية حتى عند الصبيان وكون الصبيان عندهم علوم نظرية اولا فشي اخر
فمن الجائز انه يجوزه فيهم ويقول ان العلم بتلك المقدمة ليس منه فتامل

ويتمحض

ويتمحض العقل فيها اي عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم وليس المراد ان العلم متمحض
لا يحتاج الى مقدمات نظرية وخرج بقوله ويتمحض العقل فيها يرجع لقوله
التي لا يعارضها شبهة تامل واما المبالغة بانه اي العلم بتلك المقدمة مركوز
الخ ولما المبالغة مبتدا خبره محذوف تقديره واما المبالغة فلا تتم لان من العجب
الخ وحاصله ان توضيح ذلك الامر وهو معنى الكلية الواقعة كبرى في قولنا هذا
صوت خشبة وكل صوت خشبة مولم لاستحالة حصول صوتها بدونه ونحوها ينتج هذا
الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لنكورها على خبالها الا كونها ضروريا كما ادعاه
الفخر مركوزا ايضا في فطرة البهائم ايضا معتقده من تاخير والاصل مركوز في فطرة
البهائم ايضا اي كما انه مركوز في فطرة الصبيان فمن العجب ما يذكر الخ اي
لكونه ظاهر البطلان وقوله فلو قدر الخ علة لقوله فمن العجب تدرك قضايا
اي تصدق بقضايا كلية كالقضايا الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا الدليل
وكل صوت خشبة مولم ومثل قولنا وكل حادث فله موجد واراد بلوازمها النتيجة
لكن انت خبير بان النتيجة ليست لازمة للكبرى فقط بل لها مع الصغرى وحينئذ
فيجب ان يقدر في كلامه بان يقال فله ولوازمها اي مع الصغرى او يقال ان الكلية
مع انضمامها وهي التي تكون دليلا فحسن اضافة النتيجة اليها على انه لا مشاحة
في التعبير بعد فهم المراد فتامل لم ينفر من صوتها اي لكون القضية الكلية
المقابلة كل صوت لخشبة مولم يصدق بها لكون صوتها غير منفر في خبالها له
فلو كانت مركوزة في قلبه لنفر من صوتها ضرب بها او لم يضرب بها اصلا ورد بانا
لا نسلم ان البهائم لا تنفر من صوتها بل تنفر منه ولو لم يضرب بها فقط كما هو مشاهد
فان الفار مثلا اذا كان صغيرا في جحره ثم وذلك انه عند اول رؤيته للانسان
يهرب منه لكونه مركوزا عنده ايلامه له وحينئذ فادراك معنى تلك الكلية
ليس للتكور على الحس بل لكونه ضروريا وهذا يقتضي ان الحيوانات عندها
علم ضروري مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عندها مجرد الهام عند
سماعها الاولى عند سماعه اي الصوت لان المسموع الصوت لا نفس الخشبة
تخييل من حسها اي من الاحساس بصوتها اي تخييل من سماع صوتها الالم
لمقارنته اي للحس المولم وهو الخشبة والاولى ان يقول لمقارنته اي الحس
المولم وعدم التمييز اي لتمييز الالم عن الحس اي وعدم انفصال الالم عن سماع

الصوت وقوله والانفكاك اي وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان الالم
لا يتميز عن الحس اي لا ينفك عنه في حال فمتى وجد الحس فيه وجد الالم
كما ان السليم المراد به الملدوغ واطلاق السليم عليه تفاؤلا يتفزع من الحبل المبرقش اي
والحال انه يعلم انه حبل لمقارنة الاذى اي لهذا الشكل عند الملسوع فاضافة
مقارنة للاذى من اضافة المصدر لفاعله وهذا اي تخييل الالم الحاصل للجبان
من سماع صوت الخشبة وتخييل الاذى للسليم من روية الحبل المبرقش
من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات لان المتعلق هذه الخشبة معنى جزئي والحاصل
في الخيال انما هو الصور لا المعاني قلت لا مشاحة في ذلك لان حكم الوهم يسمى تخييلا
كما نقله السعد عن الشفا لان التمييز العلمي اي المنسوب للعلم والمناسب
ان يقول لان من افراد العلم الا ان يقال هو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة
قال معناه اي ملخص معنى ما ذكر من قوله واما مبالغة الفخر الخ وهذه
الطريقة اي طريقة من يقول ان الكبرى نظرية ويستدل عليها بوسط كما تقدم
الى سبب اي فاعل مختار وهو الله تعالى وفي هذا اشارة الى ان الله تعالى يقال
له سبب من يشوب اي يخلط الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان
والحدوث في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالامكان
قلت الاهم هو الحدوث وقد استدل به في قوله انا لم اكن ثم كنت ثم انه في تحقيق الكبرى
والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث التفت لترجيح احد الامرين المتساويين
والحاصل ان الكبرى معنون عنها بالحدوث ولكن الدليل عليها بالامكان فاشابة
الحدوث بالامكان من حيث دليلها والا فالصغرى والكبرى لم يذكر فيهما الا مادة
الحدوث ولم يذكر فيهما الامكان ولكن حقيقة الكبرى هنا الامكان لما تقدم انه يقال في
الدليل انا حادث وكل حادث لابد له من محدث لان الحادث اذا احدث في وقت
معين فالعقل لا يمنع صحة الخ ما تقدم والصحة هي الامكان واذا علمت ان
الامكان انما اخذ محققا للكبرى ولم يوخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغرى ولا في
الكبرى تعلم ان قول المصنف طريقة من يشوب الحدوث بالامكان اي على جهة الشرطية
او الشطرية لا يسلم لا ان طريقة من ذكر شوب الحدوث بالامكان في الصغرى والكبرى
كما استراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله
وقد اختلف الخ كالعلة لما قبله كذا قرر والظاهر ان هذا استيناف كلام في منشا

احتياج

احتياج الحادث الاولى ان يقول في منشا احتياج العالم لاجل ان ياتي على كل من الطرق
الاربعة الا ان يقال مراده بالحادث الذات بقطع النظر عن التعبير عنها بهذا العنوان
فقيل الامكان فعلى هذا نقول في كيفية الاستدلال العالم ممكن وكل ممكن لابد له من
سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث وعلى هذا فنقول في كيفية الاستدلال العالم
حادث وكل حادث له صانع وقيل بمجموعها الخ وعلى هذا وكذا على القول بعده نقول
العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليل
واحدة كما سياتي للش ولا نقول على القول الاخر العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما هو كذلك
فله صانع كلها طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الا ان طريقة
الامكان بمجردها مناسبة للخواص وطريقة الحدوث بمجردها مناسبة للعوام لظهورها
واما الطريقتين الاخيرتين فمناسبتين لكل منهما اما ان تعتبر في الذوات اي في الاجرام
لانها لم تكن ثم كانت وقوله او في الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وقوله وكان
الاولى ان يقول اما ان تعتبر في الذوات او الاعراض او فيهما فتكون الطرق الموصلة
ثمانية الخ وعلى ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة وانا اسقط الخ هذا
توجه الى تصرف بعض الاشياخ سقط طريقان هما الاستدلال بالامكان شرط الحدوث
في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا عدها الفخر اي وقد عدنا لها
ستة باسقاط طريق الامكان شرط الحدوث عدها الفخر وكذا عدها الفخر في
الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين مسالة لتركبها من الاولين اي من الامكان
فقط او الحدوث فقط وفي العبارة تسامح لان المركب من الاولين حقيقة هو الاول
من الاخيرين لا كل منهما لكنه اطلق التركيب على مطلق الاجتماع تامل والفرق
الخ لما كانت هذه الطرق منها ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم عن العلم بالصانع ومنها
ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على العلم بالصانع اشار الش لذلك بقوله والفرق الخ
بين الامكان المجرد اي عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله وبين غيره من
الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال بالحدوث فقط والاستدلال بالحدوث والامكان
معا والاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق
الامكان عن العلم بالصانع وذلك لانا اذا تاملنا وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره وقلنا
كل ممكن له صانع فغايته علم ان العالم له صانع واما كون العالم حادث او لا فشيء اخر
اذ لا يلزم من كون الشيء له صانع ان يكون حادثا الا ترى ان اهل السنة من الاعاجم كالسعد

والسيد وامثالهما يقولون ان الذات العلية مؤثرة في الصفات بطريق التعليل ولكن
لا يقال انها حادثة بمعنى انها موجودة بعد عدم   انا اذا حققنا اي اثبتنا بالدليل
وقوله لا ارجحية لاحدهما على الاخر بذاته اي بل الارجحية من حيث تعلق العلم
والارادة وقوله ويدل على ذلك اي على عدم الارجحية المذكورة وفي بعض النسخ اذا
حققنا ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اي ويدل على امكانه افتقاره ويرد
عليه انهم يستدلون بالامكان على الافتقار لا العكس كما هو قضية كلامه وح فالاولى
حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان فيصح الاستدلال بكل منهما على الاخر   وان   علبه
كل ممكن بذاته من حيث هو هذه حيثية اطلاق اي سواء كان موجودا او معدوما والاولى
حذف قوله بذاته اذ هذا يوهم ان هناك ممكن بغيره الا ان يقال انها مقدمة من تاخير
والاصل فكل ممكن من حيث هو قابل للوجود والعدم بحسب ذاته اي بقطع النظر عن
عارض تعلق العلم والارادة بوجوده ثم بعد هذا فما قاله اك قضايا ليست مركبة
على صورة قياس بل قضايا متلازمة وكان الاولى له ان يقول اما اذا حققنا ان العالم
ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم وكل ما هو كذلك
فوجوده ليس من ذاته فالعالم وجوده ليس من ذاته وكل ما هو كذلك فوجوده من
غيره ينتج لك العالم وجوده من غيره فثبت لك من هذا ان العالم له صانع مغاير له
وكونه واجب الوجود او لا وكونه فاعلا مختارا او بطريق التعليل او بالطبع فشي اخر
يحتاج لدليل فلذا اشار بعد قوله ثم ذلك الغير الخ الى دليل كونه واجب الوجود
واشار بعد بقوله فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا مختارا   والا
لافتقر الخ اي والا بان لم يكن واجب الوجود لذاته بل وجوده من غيره لافتقر الى من
اوجده العالم ولا بد ان ينتهي الى واجب الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود
للزم اما الدور ان رجع للاول او التسلسل ان لم يصل الى نهاية والدور والتسلسل محال لما
ادى اليه وهو عدم الانتهاء الى واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتهاء المذكور محالا
كان نقيضه وهو الانتهاء واجبا   صانعا باللزوم الذاتي اي يجب ان يكون الصانع
الذي هو المولى علة او طبيعة في وجود العالم   فلا يكون العالم حادثا بل قديما
اي لقدم علته او طبيعته واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع واما
الافراد فهي حادثة عندهم كما يقول   كما يقول الفلاسفة ارادبهم ما يشمل
الطبائعيين   واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا مقابل للزوم الذاتي لا اللزوم

مطلقا

مطلقا لان الصنع بالاختيار يجامع اللزوم العرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد العالم
فوجود العالم حينئذ لازم عرضي   فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لا يقارنه
مفعوله والا لما كان مختارا   الذي نظرك الخ اي فكما ان نظرك الشيء على وجود
الصانع الامكان كذلك نظر الفلاسفة على وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم
انه ممكن لكن يفسرون الممكن بما كان وجوده من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود
الصانع العالم ممكن بمعنى ان وجوده من غيره لكونه علة فيه او مؤثرا فيه بطبيعته
وكل ما كان كذلك فله موجد اوجده ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل للوجود
والعدم لانهم يقولون بقدمه والحاصل انهم يقولون بامكان العالم من جهة ان وجوده
من غيره ويقولون بقدمه من جهة استناده لعلة قديمة وهو يقارن علته واما
السني فيقول في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود
والعدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل ما ليس وجوده من ذاته
فوجوده من غيره فثبت بهذا العلم بوجود الصانع لا بدليل الفلاسفة
وان لم يهتد هو اليه اتى بضمير الفصل لتاكيد عدم الاهتداء وانما لم يكن
مهتديا لانه يقول بقدم الافلاك وقدم انواع العالم   اوجبه لذاته في بعض
النسخ اوجده لذاته وهي احسن لانه عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنا عنه
بخلافه على نسخة اوجبه اي واذا كان اوجبه فيكون علة فيه   او اقتضاه
بطبعه اي اوجده بذاته لكن مع توقف على شروط وانتفا موانع وانما عبر اولا باوجده
وثانيا باقتضاه تفننا   وجهات التاثير منحصرة الخ اي من انحصار العام
في الخاص لان جهات التاثير اعم من الثلاثة باعتبار العقل لان العقل يجوز اكثر من
ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع عن ثلاثة وح فالحصر استقرائي لا عقلي وفي بعض
النسخ وجهة التاثير منحصرة الخ وعليها يكون الحصر من انحصار الكلي في
جزئياته   اما ان يصح منه الترك اي والفعل وقوله او لا يصح منه
اي الترك   والاول اي وهو المؤثر الذي يصح منه الترك وقوله والثاني
اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك وقوله اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره
وقوله والاول اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره على شرط وانتفا
مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف
تاثيره على شرط ولا على انتفا مانع   والثاني العلة وقد يقال ان قوله اولا الاخر

يحتمل ان المراد انه لا يتوقف على شي اصلا او يتوقف على شي لكن ليس شرطا ولا انتفا
مانع وحينئذ فلا يصح قوله والثاني العلة لان العلة قاصرة على الامر الاول ولهذا قلنا ان
الحصر في الثلاثة استقرائي لا عقلي خلافا لظاهر الشارح فان قلت ان حصر الفاعل في
الثلاثة لا يصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل بقوة اودعت فيه وحينئذ
فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان الفاعل بقوة عند من قال به وهم المعتزلة
يقول انه من افراد الفاعل بالاختيار ويعترف بحدوث العالم فيقولون ان العبد فاعل
بالاختيار يفعل فعل نفسه بقدرته التي اوجدها الله فيه فتامل   كالعلة
الكاف استقصائية وقوله بطبعه اي كالطبيعة وكان الاولى زيادتها لتعادل
ما قبلها   لاستحالة الاختلاف الخ اي لان تاثيرها بالمناسبة الذاتية ومن كان
تاثيره كذلك لا يوثر في المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين   وفاعل
العالم الخ هذا كبري لقياس من الشكل الثاني تضمن صغراه   قيل لان ما يوثر
كذلك وحاصله العلة والطبيعة لا تخصصان مثلا عن مثل وفاعل العالم قد
خصص مثلا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا بطل كونهما
صانعين للعالم تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات التاثير ثلاثة واذا
بطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع على النتيجة المحذوفة التي قد
علمتها   فنقول الخ اي اذا علمت ما تقدم من القياس فنقول لك يتفرع عليه
قياس اخر صغراه اخذت مما تقدم وهي العالم بالاختيار موقع وكبراه هذه اخذت
مما تقدم لم تحتج لدليل وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبري لكونها لم
تعلم مما تقدم وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله اذ اختيار وجوده الخ
فنقول الخ اي حين كان الفاعل موجدا بالاختيار   اذ اختيار الخ هذا
دليل للكبري ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه دليلا اشار له بقوله والا كان
تحصيل حاصل وحاصله قياس استثنائي وتقريره ان نقول لو لم يكن اختيار
الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيل حاصل في الوجود لكن
تحصيل الحاصل باطل لانه محال فبطل المقدم فصح نقيضه وهو ان اختيار
الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقول الشارح والا كان الخ هذه هي الاستثنائية
وحذف الشرطية لظهورها وقوله والا كان اي اختيار الوجود ذا تحصيل للحاصل
وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية الموصوف في الصفة اي والا كان

اختيار

اختيار الوجود صاحب تحصيل للعالم المتصف بالوجود فالحاصل مصدوقه
العالم فالعالم اذا كان موجودا كان اختيار وجوده اختيارا لايجاد شي موجود وهذا
عبث باطل   وثبوت بالنصب عطفا على تحصيل اي وكان اختيار وجوده ذا ثبوت
تمكن اي تاثير فمراده بالتمكن التاثير ولو حذف ثبوت كان اظهر وقوله مما من بمعنى
في وما واقعة على موجود اي وكان اختيار وجوده تاثيرا في موجود ليس متصفا
بالعدم بل بالوجود واذا كان اختيار الوجود تاثيرا في موجود متصف بالوجود كان
ذلك تحصيلا للحاصل فهذا راجع لما قبله   كيف تاخر الخ وذلك لانك
تقول العالم ممكن وكل ممكن فله موجد ثم تبطل كون ذلك الموجود علة او طبيعة فيثبت
انه فاعل بالاختيار وهذا يستلزم ان يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم لذلك
كبرى قائلة وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم حادث فقد تاخر العلم بحدوث العالم
في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق   لان حدوث العالم
اما دليل على وجود الصانع او جزء دليل عليه او شرط في دليله وعلى كل فالعلم به
من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم بالمدلول والعلم بالدليل
سابق على العلم بالمدلول   يعني غيرك الخ اي بالعناية لان كونها غيرا لم يعلم
من الدليل المتقدم بل من شي اخر وذلك لان الاستدلال بالنفس وانها لم تكن ثم
كانت انما ينتج ان لها موجدا على سبيل الاطلاق وهل هو مغاير او لا يحتاج لنظر بان
تقول اذا تبين حدوثها وانها لم تكن ثم كانت فوجودها حينئذ اما ان يحصل اتفاقا
او يحصل بموجد باطل حصولها اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان
المتنافيين واذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل بموجد فهذا الموجد اما ان يكون عينها
او غيرها الاول باطل لما يلزم عليه من التهافت كما تقرر فتعين الثاني وهذا نظر اخر
فقول الشارح يعني غيرك لم يرد به انه من نتيجة ذلك البرهان وانما اراد التنبيه على
ان موجدك يجب ان يكون غيرك   بدليل ما بعده اي وهو قوله لاستحالة ان
يوجد الانسان نفسه   وهذا اي قوله ان لك موجدا الخ نتيجة الدليل
فالاشارة لصدر الكلام وكان الاولى للشارح ان يقدم الاشارة قبل العناية
لاستحالة الخ علة لكون الموجد لك غيرك فقوله بعد لزم ان يكون المرجح غيرك
المناسب ان يزيد هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما فقد من شي
قوله يعني انك الخ انما هو توطئة للعلة لان قصده ضم المعلول للعلة والمعلول

هو الذي لوحظ بطريق العناية الاولى وغاية ما قاله بدليل ولم يذكر ربط العلة
بالعلول قدره على اختراع مثله ان قيل لقدرة للعبد عرض لا بقالها فكيف
يتعلق بالشي وبمثله قلت الكلام مفروض فيما لو كان له قدرة يصح التاثير بها
باقية على انه لو فرض ان الكلام في قدرته الزايلة لكان المعنى ان من يقدر على شي يقدر على
مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله والممكنات
متساوية اي لان الممكنات الخ فهذا علة لكون القدرة على اختراع احد المثلين قدرة
على اختراع مثله متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة سياتي ان للقدرة
تعلقين صلاحي وتنجيزي فالامكان المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحي سبب
يلزم من وجوده وجود الصلاحي كما في الممكن ومن عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل
وبالنسبة للتنجيزي شرط له يلزم من عدمه العدم كما في الواجب والمستحيل ولا
يلزم من وجوده الوجود كما في الممكن فالقدرة الخ اي واذا كانت الممكنات متساوية
فالقدرة الخ والمقدم مثله اي واذا بطل المقدم وهو امكان ايجاد الانسان
نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد الانسان نفسه وهو المطلوب فقد جرى
في هذا الدليل على طريق الخلف وهو اثبات الشي بابطال نقيضه على ايجاد
جميعها اي الذي منه البعض الاخر بدل من نفسه العجز الخ يعني فتنتفي
القدرة عليه وكل ما لا قدرة عليه يمتنع ابداعه بالاختيار على دعوتين
اي الاولى مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين اي لانه
من حيث انه فاعل يقتضي تحققه في الخارج قبل ومن حيث كونه مفعولا يقتضي
تحققه في الخارج بعد فال الامر الى انه متحقق في الخارج قبل لا قبل ومتحقق
في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل فعله اي لان الفاعل
يجب ان يكون قبل مفعوله ويجب تاخره الخ الانسب بما قبله ان يقول
ويجب تاخره لكونه مفعولا لها والمفعول بعد فاعله وهو قول متهافت اي
لكونه آل الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد ومنه اي التهافت
والفراش بفتح الفا طير صغير اذا راى نارا اسقط فيها فان قلت الخ هذا
السوال ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القايلة ان لم اكن ثم
كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا اسلم ان العدم سابق على الوجود بل
الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها

مثلا

مثلا القمح يجعل دقيقا ثم خبزا ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو
الصورة وكذا انا كنت ماء في صلب ابي وابي كان ماء في صلب ابيه وهكذا فذات
النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ
فالصغرى القايلة انا لم اكن ثم كنت لا نسلم فضلا عن كونها ضرورية وحاصل
الجواب الذي اشار له المص بقوله والجواب ان ذاتك الخ انا نسلم ان المتغير انما هو
الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة
من قبل بل كلامنا في الزايد على النطفة فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى ان
لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزايد هلم بمعنى اقبل وليس المراد بها هنا
الاتيان كما يجي الحسي بل الاستمرار على الشي والمداومة عليه وجرا مصدر جره اذا
سحبه وليس المراد الجر الحسي بل المراد هنا التعميم فكانه قيل واستمر على هذا الحكم
استمرارا وهلم جرا منصوب على المفعولية المطلقة وعامله محذوف اي هلم اي اقبل
وجر جرا او على الحال اي اقبل في حال كونك جارا اي مستمرا فالعامل في جرا هلم
او على التمييز اي هلم من جهة الاستمرار لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان
هلم معنى جروا فكانه قيل جروا جروا على قياس قولهم جا زيد مشيا من ان مشيا
بمعنى ما يجيئ او ان المعنى جا زيد ومشى مشيا والاول مذهب بصري والثاني كوفي
غاية الامر الخ اي والذي لم يكن ثم كان واتصف بالضرورة هو التحول من صورة
الى صورة لا التحول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الخ اشارة الى ان المقرر
للدليل قد وهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لان في المقام طرفين طرف
الانتقال من العدم للوجود والتحول من صورة الى صورة ومن طور الى طور ومحل
الضرورة الثاني لا الاول كما وهم المستدل لجري الايراد لا يقال هذا السوال انما
يتم اذا كانت مادتي موجودة في صلب ابي وما وجد من صلب ابيه فهي مادتي ومادة
ابي وهكذا وهذا باطل والا لكان في صلب الاب الاول نطف قابل كثير
واصناف مختلفة اما اذا قلنا ما وجد ان مادتي هي الموجودة في صلب ابي وما
وجد في صلب ابيه انما هي مادة ابي لا مادتي وهكذا فلا يتم هذا السوال ولا يوجه
له لانا نقول اذا لم يوجد مادتي بعينها في صلب جدي فقد وجد اصلها الذي
نشات عنه وكانت منه فيه وحينئذ فالسوال متوجه على كل حال فقد تم لك
البرهان اي من حيث ان الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب وتقدم تصحيح

الكبرى بهذا الزايد اى فالذى علم به وجود الصانع انما هو حدوث الزايد وقد
يقال ان الزايد لم يكن بعد وما بل نشا من الاغذيه فهو بحسب مادته موجود لا معدوم
وسياتى دفعه وسند المنع اي منع الضرورة واما سند منع الصغرى فسكوت
عنه هنا ظاهره واذا تاملت تجده سند المنع الصغرى ايضا لانه سند لمنع
الصغرى من اصلها فونكم المناسب وقونكم لانه انتقال لمنع اخر
ولعل الخ هذا غير كلام المص لانا المص جزم وقال وهلم جرا وهذا ترجي والاولى عدم
الجزم وقوله واذا لاح الاحتمال اي المتناولة بقوله او لعل الامر الخ بتبدل
الصور اي واما الهيولى فلم تتبدل والمتبدل انما هو الصور اجاب بما حاصله
الخ هذا الجواب غير جواب المتن لان حاصل جواب المتن انا نسلم ان التغير انما هو
الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن كلامنا ليس في تلك النطفة الموجودة
من قبل بل كلامنا في الزايد عليها فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى
انا لم اكن ثم كنت باعتبار ذلك الزايد وحاصل هذا الجواب الذي اجاب به
الشارح ان ذاتي مركبة ومجتمعة من نطفة وزايد وهو العظم واللحم والعروق والدم
فهي لم تكن ثم كانت بالنظر لجزيها لجواب المص نظر فيه للزايد وهذا نظر فيه للهيئة
فهذا اسغاير لما قاله المص فما ادعاه الشارح من ان حاصله لا يتم لانه يقتضي ان المعنى واحد
بانعدام جزيها اي وهو الزايد واما النطفة فهي موجودة ولا اول لها والذي
وجد بعد عدم انما هو الزايد فالحاصل ان الماهية مركبة من النطفة والزايد
وتنعدم بانعدام جزيها وهو الزايد واما النطفة فهي موجودة لا اول لها احتمالا و
قطعا والماهية المركبة عطف مرادف على الكلي المجموعي او تفسير
ومن المعلوم ان جزاها الاكبر اي واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل على ما في
الشارح او نقطع به كما في المتن فصدق الخ المناسب ان يقدم قوله الاتي واذا ثبت
ان جزا من ذاتي الخ على قوله فصدق الخ ويقول واذا ثبت ان جزا من ذاتي لم يكن
ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت فصدق قولنا الخ لان الصدق متفرع على ثبوت ان
ذاتي لم تكن ثم كانت المتوقف على ثبوت ان جزا من ذاتي لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اي فصدق مقولنا لان الموصوف بالصدق هو المقول لا القول
وقوله انا لم اكن ثم كنت بدل من مقولنا وقوله في الصغرى بمعنى من وهو
بيان للمقول اي فصدق مقولنا الذى هو الصغرى وذلك المقول انا لم اكن

لم كنت

٢٨

ثم كنت وبذلك ان تقدر مضافا قبل قوله قولنا والاصل فصدق مقول قولنا
ويكون قوله انا لم اكن الخ بيان للمضاف ويكون قوله في الصغرى من ظرفية العام في
الخاص قبل الذكر البدل لان البدل عام قبل الابدال منه وهو قوله انا لم اكن الخ
ونحوه اي كانت وهو من الكنايات اي العبارات عبارة اي معبر به
عن الهيكل المخصوص من روح وبدن اي المركب من روح وبدن والبدن مركب
من النطفة والزايد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحوه اشارة للهيكل المركب لما
ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما سبق من ان اقرب الاشيا للانسان هويته اي
روحه التى يشير اليها بانا لان ما سبق حكاه المهندسون وهم يقولون انا اشارتها
للروح فقط لامر التنبيه عليه فذاتي لم تكن الخ اي الهيئة المركبة لم تكن الخ
وجودا ثانيا في ان جزيها وهو النطفة موجود فاحتاج الى موجد لذاتي الاولى
حذفه لان نتيجة الدليل السابق وهي قد علمت مما سبق وانما كلامنا الان في الجواب
عن ايراد وارد على الصغرى الاتي ان الشخص اذا بحث في الصغرى واجاب عنه
المسئلة انه لا يحتاج المستدل لاعادة النتيجة لكن داب المص التوجيه فيبقى فلمة
لما في ذهنه وان كان غير محتاج اليه فصار اي الامر اي غاية الامر تطرق الخ
اي لان النطفة سابقة من قبل والحادث هو الزايد فيحتمل ان للنطفة موجد
للزايد كالنطفة مثلا الاولى حذف قوله مثلا ويجعل الكاف استقصائية لان الجزء
المفروض في المقام انه قديم هو النطفة ليس الاولى قال وهو النطفة لكان اولى
اثر في فعل البعض الزايد المناسب اثر في البعض الزايد لان التاثير ليس في الفعل
بل في البعض اذ التاثير هو الفعل لانها مغايرة للمجموع ذاتي اي لان الجزء مغاير
الكل وكان المناسب ان يقول لانها مغايرة للزايد لان الموضوع ان النطفة يحتمل ان
تكون موثرة في الزايد لان المجموع برهان بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في
الزايد وقد يقال لا حاجة لهذا لانه قد فهم مما سبق لان الذي الخ اي وانا
ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكره هنا لان الذي قصدناه بالكلام هنا ان ينتج الخ فهو علة
لمحذوف انما هو احتياج الذات الى موجود اي وهذا صادق بان يكون ذلك
الموجد للذات نفسها او غيرها وعلى انه غيرها فيحتمل ان يكون جزها وان يكون
غير منفك عنها واما تحقيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب
ما هو ذلك الموجود للذات وتحقيق حدوث كل جزء الخ انت خبير بان الجزء

صادق بالزايد وقد علم حدوثه فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة
فقط فتامل   على ان اسناد ايجاد شي من الذات اي كاين من الذات كالنطفة
وقوله لبعضها اي كالزايد قوله وهو اي البرهان ما الانسان الخ   اذ لو كان الخ علة
لقوله يندرج بطلانه وقوله لامكن المناسب ان يقول للزايد واضافة خاصة
لما بعده بيانية   وهو باطل اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان ان
النطفة توجد الزايد فصار بطلانه تاثير النطفة في الزايد قد علم مما هنا فلا حاجة
لما ياتي من البرهان على بطلانه فقوله وهو باطل في قوة قضية استثنائية صغرى
واما الشرطية القايلة اذ لو كان للنطفة تاثير في الزايد لكانت الذات تؤثر في غيرها
فهي كبرى لان القياس استثنائي والمقدمة الاولى فيه كبرى والمقدمة الثانية
صغرى عكس القياس الاقتراني   فان قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية
القايلة لو كان للنطفة تاثير في الزايد لامكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل
المنع لا نسلم الملازمة التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال اي
الكينونة في الرحم واما اذا خرجت فلا تؤثر فحينئذ لا يلزم من تاثير النطفة في الزايد
ان تكون الذات من حيث اشتمالها على النطفة مؤثرة في غيرها   بشرط
الاتصال هذا محط الفايدة وقوله بالطبع لبيان الواقع لان التاثير بشرط هو
التاثير بالطبع عندهم وقوله والكينونة تفسير للاتصال   قلنا فيلزم
الخ اي قلنا لو صح ذلك اللزوم الخ وحاصل الجواب ان غالب الذات انما يوجد
بعد الانفصال من الرحم فيلزم على كلامك ايها السايل من انها انما تؤثر بشرط
الاتصال في الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره الشارح قياس شرطي تقديره
لو كان تاثيرها بشرط الاتصال لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالي باطل
فكذا المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو
المنع المتوجه على الشرطية واعلم ان الطبايعيين يرون ان النطفة تؤثر في الزايد
عليها في الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها في الرحم عندهم مشروط
باعتدال المزاج لانهم يقولون تؤثر في الرحم خاصة كما يوهمه كلام المص وبهذا لك
ان السوال والجواب غير محررين لانهم حيث قالوا بالتعميم فلا يصح ايراد
هذا السوال على لسانهم مقيدا ثم يرده وان الجواب المذكور لا يرد على الطبايعيين وانما
يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة تاثير في الذات لامكن للذات ان

تؤثر في غيرها لكن التالي باطل وبقول الشارح بعد على ان اختلاف الذات الخ   على ان
اختلاف الذات وتخصيص كل جزء اي ككون هذا العضو للشم لا بغيره مع جواز ان يكون
للابصار وكون هذا العضو للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع وكون هذا
العضو يدا لا رجلا مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا لكل هنا دليل على ان الفاعل مختار
وقوله وتخصيص كل جزء اي من الذات عطف تفسير على ما قبله   يمنع ان يكون لعلة
الخ الجار متعلق بقوله تاثير اي يمنع ان يكون في الذات تاثير لعلة او لطبيعة لان
معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة لا يختلف لامر   فتعين ان
التاثير فيها اي في الذات انما هو بالاختيار اي والنطفة لا اختيار لها فلا تكون مؤثرة
والمكنات الخ هذا مرتبط بمحذوف والاصل والذات من الممكنات والممكنات
بالنسبة الى الفاعل المختار سوا ان التاثير فيها بالاختيار فصح ان التاثير فيها
بالاختيار الخ   فظهر لك ان البرهان السابق وهو انا لم نكن ثم كنت يقتضي الخ
وفيه ان البرهان السابق انما ينتج كون الذات بما هو جد واما كونه ليس نفسها ولا اجزا
من اجزائها فانما ظهر من قوله وهو غيرك لاستحالة الخ فكان الاولى للشارح ان يقول
فظهر انه الموجد للذات ليس نفسها ولا اجزاءها ويحذف ما عداه ويمكن الجواب عن
الشارح بان قوله يقتضي اي بالنظر لما تعلق به من الاطراف كقوله واستحالة ان يوجد
نفسك الخ   يعني وجب ذلك الخ قصده بهذه العبارة تطبيق الجواب الكاين
في المتن على الجواب الكاين في الشرح فليس المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود مجرد الزايد كما هو
ظاهر كلام المتن بل المحكوم عليه المجموع لكن هذا التطبيق لا يتم مع قول المتن بعد
ما تقدم البرهان القاطع بهذا الزايد فانه يقتضي ان المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود انما
هو الزايد فقط لا المجموع وعلى كل حال فالمآل واحد وهو تسليم قدم النطفة وحدوث
الزايد   ثم اذا نظرت الخ لما كان حال الجواب المتقدم ان الاستدلال على وجود
الصانع بالزايد على النطفة لانه لم يكن ثم كان كان المقام بمعرض ان يتوهم ان صانع
ذلك الزايد هو النطفة كما يقول الطبايعيون تعرض لدفع ذلك بقوله ثم اذا نظرت
الخ وهذا هو الذي وعد به بقوله سابقا لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه وبقوله
وسنزيد ذلك بيانا وثم في قوله ثم اذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد
بالنظر النظر بعين البصيرة اي ثم اذا تاملت في هذا الزايد وقوله من ذاتك يحتمل ان
تكون من ابتدائية متعلقة بمحذوف اي حالة كون ذلك الزايد ناشيا من ذاتك فيكون

المراد بالذات النطفة فقط لان الحق ان الزايد ناشئ من النطفة ويحتمل ان تكون من
بمعنى في اي حالة كون ذلك الزايد مظروفا في ذاتك وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئة
الاجتماعية من الذات والنطفة ويكون من ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان تكون من على
حالها وهي متعلقة بمحذوف صفة للزايد اي الكاين من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما
بمعنى بعض اي هذا الزايد الذي هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون
المراد بالذات الهيئة الاجتماعية بمعرفا غاصفة كاشفة للجرم اذ المجردات
على القول بها لا تتصف بكونها تملا فراغا وكذا الاعراض لا تتصف بذلك الا تبعا
ثم ان الوصف الكاشف يفيد التصور وقوله بعد يجوز الخ وصف للجرم ايضا
لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان ما افاد التصور الشيء يقدم على ما افاد الحكم
عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره من المقدار المخصوص اي من كونه
ثلاثة اذرع وقوله والصفة المخصوصة اي ككونه ابيض مثلا وان يكون على
خلافهما اي وان يكون على بعض مصدوق خلافهما اي وان يكون جزئيا من جزئيات
خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص مثلا ذراعين يجوز على الجرم ان يكون كذلك
ويجوز ان يكون جزئيا من جزئيات خلاف ذلك بان يكون اربعة او خمسة او
ستة على البدلية وانما اقتصر على هذين الامرين اعني القدر المخصوص والصفة
المخصوصة مع ان الممكنات المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله

المكنات المتقابلات ... وجودنا والعدم والصفات
ازمنة امكنة جهات ... كذا المقادير روى الثقات

لان ما ذكره كاف في المراد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما ذكره المص بقوله واذا نظرت
الى هذا الزايد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن لصغرى قياس قابلة الزايد من
ذاتك قد اختص بمقدار وصفة بدلا عن خلافهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع
مختار ينتج الزايد من ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع الزايد
من ذاتك مختار وحذف الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تاخذ
لازم هذه النتيجة وتجعله صغرى للكبرى قابلة لا شيء من النطفة بمختار فتقول صانع
الزايد من ذاتك مختار ولا شيء من النطفة بمختار ينتج من الشكل الثاني صانع
الزايد من ذاتك ليس بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النطفة ليس بصانع
الزايد من ذاتك فعندنا قياسان الاول من الشكل الاول فتوخذ نتيجته وتجعل

صغرى

صغرى لقياس من الشكل الثاني وهذا هو المراد بالبرهان في قول المص فيخرج لك من هذا
البرهان اي البرهان الثاني فتعلم اي فتصدق حال كونك قاطعا اي جازما ومن المعلوم
ان القطع لازم للعلم فذكره بعده من ذكر اللازم بعد الملزوم وقوله فتعلم ان الصانع اي
لصانع الزايد منك لان الكلام فيه وهذا المحصل نتيجة القياس الاول التي جعلت
صغرى للقياس الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة انما يترتب على العلم بمجموع
الصغرى والكبرى والمص لم يذكر الكبرى الا انه لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة
فصح التفريع ببعض ما جاز عليها من المقدار والصفة المخصوصين وقوله
فيخرج لك من هذا البرهان الخ البرهان فاعل يخرج وقوله من هذا اي من ان الصا نعك
اختيارا الذي هو نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع القياس الثاني
ويخرج القياس الثاني من نتيجة الاول من جهة ان لازم نتيجة الاول يجعل صغرى
لقدمة كبرى معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني وحينئذ فالمعنى فيخرج
لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبرى المعلومة فان قلت ان القياس الثاني الذي
هو اطلق عليه المص البرهان القاطع هو الصغرى التي هي نتيجة الاول مع الكبرى المذكورة
وحينئذ فيتحد الخارج والمخروج منه مع انه يجب تغايرهما وحاصل الجواب ان مراد
بالمخرج منه الصغرى التي هي نتيجة القياس الاول والكبرى المستحضرة في الذهن قطع
النظر عن تركيبها واراد بالبرهان الخارج المقدمتان باعتبار التركيب فقد اختلفا
بهذا الاعتبار على ان النطفة الخ متعلق بالبرهان وهذا في الحقيقة محصل نتيجة
القياس الثاني القابلة النطفة ليست بصانع للزايد من ذاتك هي الموجدة
لذاتك اي للزايد منها لان الكلام فيه لعلم امكان الخ لا يخفى ما في الكلام
من المضاربة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ يقتضي ان العلم
بالنتيجة نشا من البرهان المتقدم فلا حاجة للتعليل وهذا التعليل يقتضي عدم
علمها مما تقدم وقد يجاب بان قوله لعدم الخ علة لكبرى القياس الثاني وهي ولا شيء
من النطفة بفاعل مختار لا للنتيجة لانه قد علم القطع بها من القياس وان كان جعله
للكبرى غير متبادر من الكلام وايضا لا طبع لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود علة
ذاتك وهذا دليل اخر لابطال تاثير النطفة في الزايد بالطبع على وجه الزام الخصم وان كان
علم مما تقدم في تاثيرها بالطبع لان ما تقدم يدل على نفي تاثيره مطلقا وحاصله ان النطفة
لو كانت مؤثرة بالطبع في وجود ذاتك لكانت على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل

لاستوا اجزا النطفة اي وجب كانت

القدم وقوله لاستوا الخ دليل للملازمة اجزاوها مستوية في التاثير ليس جزا منها يوثر في الراس وجزء يوثر في الرجل الخ بلزم ان يكون موثرها اي ما اثرت فيه مستو غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان على شكل الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير من كل وجه لكن اعترض بان للخصم لا يسلم استوا اجزا النطفة في التاثير بل يقول بعض اجزائها يوثر في الراس مثلا وبعضها في غيرها ولا في نموها عطف على الوجود اي لا تاثير لها بالطبع في وجود ذاتك ولا في نموها وانما اتى بذلك لانه لما كان المقام للعرض توهم ان يقال ما في الذات من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما النمو الذي هو معنى واحد ففاعله النطفة بطبعها فاشار لدفع ذلك بقوله ولا في نموها الخ والا لكانت الخ هذا دليل استثنائي لابطال كون النطفة توثر بطبعها في نمو الذات وحاصله انها لو كانت موثرة في نمو الذات الذي هو معنى واحد لكانت الذات دائما تنمو وتزيد لكن التالي باطل لان الشخص يقف في النمو على قدر مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان العلة النطفة وهي دائمة بدوام الذات لانها جزوها والمعلول النمو والمعلول يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال النطفة بالطبع دون العلة لانه لم يقل احد بتاثير النطفة في الزايد بالتعليل اذ لو اثرت فيه به لزم ان يوجد المعلول بتمامه كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة تقدم انحصار جهات التاثير الخ اي طرقه اعلم ان الانحصار اما انحصار الكلي في جزئياته او الكل في اجزايه وهنا لا يصح واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هي بعينها جهة التاثير لا انها اجزا للجهات ولا جزئيات للجهات فكان الاولى ان يقول ان انحصار جهة التاثير الخ ويكون من انحصار الكلي في جزئياته حينئذ لان جهة التاثير كلي والاوجه الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس اي جنس الجهات وحينئذ يكون من انحصار الكلي في الجزئيات وقد يقال ان الانحصار كما يطلق بمعنى التحقق يطلق بمعنى اخر وهو عدم الخروج ولا شك انه صحيح في هذا المقام اي ان جهات التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة وحينئذ فلا اعتراض وهذا نظير قولك انحصر حكم الامير في بلده اي لا يخرج عنها والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة الاولى ان يقول والتاثير بالطبع والتاثير بالتعليل لان الذي يقابل الاختيار التعليل والطبع واما العلة والطبيعة فانما يقابلان الموثر المختار فتامل

ان كل

نوجد ... الدسوقي على الكبرى السنوسي

ان كل موثر الخ الاولى اسقاط كل والنظر للموثر في حد ذاته بقطع النظر من الافراد لان القسم الى الاقسام انما هو الموثر لا كل واحد منها واعلم ان هذا الحصر استقرائي اي انه حصر للموثر في الواقع ليس عقليا وان كان ترددا بين النفي والاثبات وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك موثر متوقف على شيء لكن لا على ان ذلك المتوقف عليه شرط ككتابته اي بالنسبة لكتابته فانه اثرها على كلام المعتزلة ويقدر على تركها وقوله مثلا الاولى اسقاطها لاغنا الكاف عنها وكذا يقال فيما بعد غير المرتعش اي واما المرتعش فان حركته اضطرارية لم يوثرها باتفاق ولا يقدر على تركها عند القدري راجع لكل من المثالين والحاصل ان اهل السنة والقدرية اتفقوا على ان العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل مختار كسبا لا خلقا ولا تاثيرا والقدري يقول فاعل خلقا وتاثيرا فالقدري يوافق السني في كون التاثير للفاعل المختار ويخالفه في حدوثه لانهم يقولون بتعدده او لا اي او لا يصح منه الترك لاثره وهذا مقابل لقوله اما ان يصح منه الترك ويلزمه ان يكون حيا الخ لما كان هذا نقول به المعتزلة اتى بالعبارة المتفق عليها فلذا لم يقل ويلزمه القدرة والارادة الخ وقوله ويلزمه اي عقلا كاللزوم بين الجوهر والعرض ويلزمه ان يكون حيا الخ اعلم ان القدرة تابعة في التعلق للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم متوقف على الحياة اذا علمت ذلك فكان الاولى للشارح ان يقول ويلزمه ان يكون حيا عالما مريدا قادرا ويكون حينئذ سلك مسلك التدلي او يقول ان يكون قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون سالكا مسلك الترقي والثاني اي وهو الموثر الذي لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاوه اي تاثيره وقوله كما يقول الطبايعي في احراق النار اي فانه متوقف على المماسة لها وانتفا البلل مثلا راجع للامرين قبله فانه قد يمنع منهما مانع كان المناسب ان يقول منهما الا ان يقال ان لفظ مثلا لما كان ملحظا لافراد اخر عبر بقوله منها لا ان المناسب ان يقول فانه قد لا يوجد معها الشرط في النفع او يوجد ويمنع منها مانع وقوله او لا اي او لا يتوقف على شيء اصلا على شرط ولا على انتفا مانع ولا على غير ذلك هذا هو المراد وان كان ظاهره ان المعاني اولا يتوقف على شرط ولا على انتفا مانع اي بان يتوقف على غيرهما او لا يتوقف على شيء اصلا كالكائن في اليد المناسب الكائن لان العطف باو وقوله عند حركته اي عند حركة اليد والمناسب عند حركتها لان كل عضو متعدد في الشخص كاليد

والرجل الاحسن فيه التانيث لا يقول الفيلسوف اي واما السني فيقول ان كلا
من المركبين وان كان بينهما لزوم عقلي فعل للرب بخلاف الفيلسوف فانه يقول ان حركة
اليد اثرت في حركة الخاتم والاول اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف
تاثيره على وجود شرط وانتفا مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه
الترك ولا يتوقف تاثيره على شي فيما ينشا عنها اي وهو الزايد اذ الحياة
الخ هذا تنبيه لا استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة وهذا التنبيه
متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو المؤثر بالاختيار يلزمه القدرة والارادة الخ
والعلم والنطفة لا يلزمها شي من ذلك ينتج لا شي من المؤثر بالاختيار بنطفة وينعكس
الى لا شي من النطفة بفاعل مختار وايضا لو اثرت النطفة اي في الزايد وقوله
بهذه الذات اي وهي الزايد وذلك لان هذا الزايد وغيره من الذوات من جملة
الممكنات والممكنات كلها مستوية بالنسبة للفاعل المختار فلا يختص تاثيره
بممكن دون ممكن ولكانت هذه الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة المركبة
من النطفة والزايد عليها احرى الخ وحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون
النطفة تؤثر في الزايد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة تؤثر بالاختيار في
الزايد لكانت الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة من الزايد ومن النطفة احرى
في التاثير في ايجاد الذوات لكن التالي باطل فبطل المقدم والدليل على الملازمة
اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها القدرة على التاثير ووجه الاحروية
ان الذات الكاملة مشتملة على صفات التاثير كالقدرة والارادة والحياة فقوله
ولكانت هذه الذات هذه الشرطية والاستثنائية مطوية وقوله لاشتمالها الخ تعليل
للملازمة لكن التعليل الاول لا يتم لان من قال ان النطفة تؤثر يقول بشرط اتصالها
بالموثر فيه والذوات الكاملة ليست متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون تاثيرها
فيه احرى من تاثير النطفة وحدها فتامل وغير ذلك اي كاليد وفيه ان اليد
ليست وصفا وحينئذ فالتعبير عنها بغير ذلك فيه تسمح فالاولى حذف قوله وغير ذلك
لان المراد افادة وجه الاحروية في التاثير وهو انما يتوقف على مصححات الفعل
وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وحينئذ فلا وجه لتلك الزيادة ولا يقال
ان من جملتها اليد لانا نقول انها ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذي كلامنا
فيها فاحرى ما هو اضعف منها اي وهو النطفة واما تاثيرها بالطبع

عطف

عطف على قوله اما تاثيرها فيما ينشا عنها بالاختيار اي واما تاثيرها في الزايد
بالطبع اي وهو الذي قال به بعضهم واما تاثيرها فيه بالعلة او الاختيار فلم يقل به
احد وانما تكلم الشارح عليه استيفا لاطراف البحث وفي معناه العلة اي وفي
معنى التاثير بالطبع العلة وفيه ان العلة ليست في معنى التاثير بالطبع بل
التاثير بالطبع مباين للعلة واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي وفي معناه
التاثير بالعلة ثم انه كان المناسب ان يقول وفي معناه تاثيرها بالتعليل لان الكلام
في ابطال تاثيرها بالطبع وفي ابطال تاثيرها بالتعليل فتامل لاختصاص
هذه الذات اراد بها الزايد اي لاختصاص هذا الزايد بمقدار مخصوص وصفة
مخصوصة اي مع جواز عروض ما ينافيهما عليها ونسبتها اعني النطفة الى ساير
المقادير والصفات نسبة واحدة اي فلا يكون موثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة
واحدة بان يكون كرة ولا يكون غيرها ثم اعلم ان في كلام الشارح تقديم وتاخير وحذف فـ
واصل الدليل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ولا
يكون ذلك الاختصاص الا من فاعل مختار والنطفة ليست مختارة فتعين انه فاعل
الذات مختار دون النطفة لان نسبتها الى ساير الصفات المقادير نسبة واحدة
فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة ولا يجوز عليه غيرها وايضا فكل الخ هذا
دليل ثان لابطال كون النطفة موثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراده بها
الزايد على النطفة وقوله يماثل اي بالنسبة لحقيقتها وقوله قد اختص بعضها اي
بعض تلك الجواهر من الاختلافات التي لا تحصى الاولى ان يزيد بعد ذلك
وكل قد اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل يجوز الخ وكل اي
والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه بان تكون العين موضع
الفم الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة التي هو عليها لان
يقوم بالعين الشم وبالانف البصر وهذا لا يسلمه الخصم يكون ما عليه المطبوع
واجبا عنده وغيره ممتنع وما قاله المصنف فرع الجواز والحاصل ان الخصم يقول ان
النطفة ذات اجزا متعددة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور ما نشا عنه فيمنعون
كون النطفة ذات اجزا مستوية بل مختلفة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور
ما نشا عنه فهذا الدليل وما مثله لا يرد عليهم وانما الذي يرد عليهم دليل
الوحدانية الاتي والطبيعة يستحيل الخ هذا تعليل لمحذوف اي وفاعل ذلك

لايكون الاختيار الا النطفة بالطبع ولا بالتعليل لان الطبيعة والعلة يستحيل ان
تخصصا مثلا عن مثل وح فلا تكون النطفة موثرة في الزايد بالطبع ولا بالتعليل ثم
بعد هذا كله فالمناسب في سوق الدليل ان يقول وايض كل من اجزا الزايد جواهر
متماثلة قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر الى غير ذلك والحال
انه يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف الحالة التي هو عليها
وفاعل ذلك لا يكون الا مختارا لا النطفة بالتعليل او الطبع لان العلة والطبيعة
يستحيل ان تخصصا مثلا عن مثل ويحذف في قوله النطفة التي ذكرها في اول الدليل لان
الكلام في نفي كون النطفة موثرة في الزايد بالطبع او التعليل   ادعى المصنف دعويين
على الترتيب اي ثانيهما مرتبة على الاولى منهما واشار للاولى منهما بقوله فتحكم
ان الصانع مختار واشار الى الثانية بقوله بعد ذلك على النطفة التي نشات
عنها الخ   للعلم بها اي لما تقرر من ان حذف احدى المقدمتين يجوز للعلم به
ان تقول ان ذاتك اي الزايد على النطفة لان الكلام في بيان ان النطفة لم تكن
موثرة في الزايد وقوله قد اختصت بجايز بدلا عن جايز اي كاختصاصها بالطول
المخصوص بدلا عن غيره   باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة الاجتماعية من
الزايد وقوله وباعتبار اجزايها اي اجزا الزايد فالزايد في حد ذاته له اجزا فاذا اعتبر
مجتمعة كانت هيئة اجتماعية وان اعتبرتها متفردة كانت اجزا لذلك الزايد فهي باعتبار
مجموعها قد اجتمعت بجايز بدلا عن جايز من كونها ذات مقدار ووصف وزمان
ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك باعتبار اجزايها قد اختصت بجايز
بدلا عن مقابله من اختصاص كل جزء منها بما اختص به من سمع وبصر وشم وذوق
الخ   فيتحد ذاتك فاعلها الخ اي الزايد على النطفة فاعله الخ فالمراد بالذات
الزايد   ذا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض
اولا واما المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد يكون اكثر من المفروض
ثانيا وقد ينعكس الامر   والطول اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر الخ
مع جواز ان يكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من الطول لما علمت
والاشكال الخ هذا كالتعليل لما قبله اي وانما حكمنا بجواز خلاف
ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة من
احاطة الحد او الحدود بالجسم ككونه دايرة او مثلثا او مربعا فكل جسم فهو قابل

لان

لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن مقابله فلا يختص ببعضها الا بمخصص مختار
ثم بعد هذا كله فنقول ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما ذكره الش من دليل
الصغرى فلا يسلمه الخصم اعني الطبايعي القايل بان النطفة توثر في الزايد بطبعها
وذلك لانه يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات على الهيئة المخصوصة
امر اقتضته الطبيعة فهو واجب فيكون غيرها ممتنعا وح فلا يتم قوله في الصغرى
ذاتك اختصت بجايز بدلا عن جايز لا نسلم وكذا قوله في دليلها مع جواز ان يكون
على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال الهندسية كلها في حقه جايزة لا يتم ذلك
لكن سياتي في برهان الوحدانية ابطال كلام الخصم   وكذا اي قد اختص اي
مجموع الذات ببعض الاعراض من الالوان والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض
الالوان مخصوص ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات
باعتبار اجزايها لا من الاول او من الثاني ولا اخراج   واما باعتبار اجزايها
ان قلنا ان اما لمجرد التاكيد من غير تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لها
لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل فتنبه انه لا بد لها
من مقابل ولم يذكر الا انه يقال ان مقابلها محذوف ويوخذ المقابل للمفصل من مضمون
الكلام السابق واصل الكلام اما باعتبار المجموع فكذا واما باعتبار اجزايها
اي اجزا الذات بمعنى الزايد على النطفة وقوله مع استوايها اي في الجزئية وقوله
بان كان به امتعلق باختص   الى غير ذلك من الاختلافات اي بان كان
بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها دبرا   مع جواز غير ذلك
في الجميع اي بان تكون الرجل موضع العين والعرض القايم بالعين قايم باليد وهكذا
لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه لا يسلم جواز غير
ذلك لانه يقول كون العين لحل الحالة التي هي عليها امر واجب عنده الى اخر
ما مر   فلان تاثير العلة والطبيعة اثباته بالعلة لزيادة الفايدة والا فالخصم
المردود عليه انما يقول ان النطفة توثر في الزايد بطريق التعليل   لما كان
بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار الموثر للتسخين والاحراق وبين البارد
الموثر للرطوبة فتقدم الموثر اذا كان حارا فلا يوثر الا في الاحراق والتسخين وان
كان باردا فلا يوثر الا في البرودة   فيستحيل المناسب اسقاط الفا والتعبير
بالماضي لان جواب لما لا يكون الا ماضيا لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما

مضى من الزمان وانما استحال ماذكره لانه اذا كان التاثير بالمناسبة الذاتية فيستحيل
ان تؤثر النطفة في شيئين فاذا كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في العين
مثلا فلا يصح ان تؤثر في الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما
تقتضي تاثيرها في العين فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية
للتاثير في السواد مثلا استحال ان تبيض او تصفر لان من صفتها ان تسود فاذا
بيضت فارقتها صفتها التي هي التسويد وهو محال اذا علمت ذلك فنقول الخ فيستحيل
ان يناسب الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين والراس
خلافين لا ضدين   وان خصص مثلا الخ فيه انه اذا كان تاثير الطبيعة
ومانعه بالمناسبة الذاتية فالحال التي عليها الذات امر واجب لانه هو الذي
اقتضته المناسبة الذاتية وحينئذ فلا يعقل مثلا حتى يخصص احدهما فالاولى
اسقاط ذلك تامل   وهي المقصودة بالذات اي واما الاولى فهي وان كانت مقصودة
في الجملة لكن لا لذاتها بل لغيرها ولذا قال والاولى وسيلة   ان صانع ذلك اي
صانع الزايد   وفي معناها هذا زيادة فايدة لانه لا نزاع في ذلك والاولى ان يقول
وفي معناه اي وفي معنى نفي النطفة نفي ان يكون الصانع طبيعة الخ الا ان يقدر في الكلام
مضاف اي وفي معنى نفيها نفي ان يكون الصانع طبيعة اي انه متى صح نفي التي
بها صح نفيه بكل علة وبكل طبيعة   على العموم اي اعم من ان يكون الفاعل نطفة
او غيرها على العموم   وفي معناها كل طبيعة او علة اي وفي معنى النطفة
التي وقع النفي عليها وقوله بفاعل خبر لا نفي   ماسبق وذلك لان القياس
السابق اعني قوله اما تاثيرها فيها ناشا عنها الخ واما تاثيرها بالطبع وفي معناه
العلة الخ فهو دليل الكبرى   وايضا لا طبع لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود
ذلك والمراد بالذات الزايد على النطفة وقوله والا لكنت اي والا لكان الزايد
مثلث على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل المقدم والحاصل ان قول المص وايضا الخ
دليل استثناي اتي به المص لالزام الطبايعيين القايلين ان النطفة تؤثر بطبعها في
وجود الزايد وتقريره لو كانت النطفة تؤثر بطبعها في وجود الزايد بطبعها لكان الزايد
على شكل الكرة لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم   هذا الالزام اي هذا
الدليل المقصود به بيان الزام للخصم اعني الطبايعيين وليس المقصود به
تحقيق دعوانا وهو ان النطفة ليست مؤثرة في وجود الزايد اصلا   ان الطبيعة المتساوية

من كل

من كل وجه اي بان تكون لا حرارة فيها ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة اي والنطفة
كذلك فثبتت الملازمة في الشرطية وقد يقال لنا رحمنا لا نسلم انهم يقولون في النطفة
انها متساوية من كل وجه حتى يلزمهم هذا الالزام اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية
من كل وجه الا ترى انهم يقولون ان عالم الكون والفساد اعني ما تحت فلك القمر ليس فيه
شي متساوي من كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسايط كالعقول
والافلاك وما تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات والمعادن مركبات
من العناصر الاربعة فلا تكون متساوية من كل وجه وحينئذ فلا تصح الملازمة التي قالها
الشارح والناس ما تحت فلك القمر يعني عالم الكون والفساد لان المكونات التي هناك بجملتها
البلاء والعنا   يقتضي شكلا الخ اي يقتضي ان يكون المؤثر فيه شكلا الخ اي يقتضي
ان يكون المؤثر فيه شكلا متساويا الخ   وهو الكري الخ اي والشكل المتساوي من كل
وجه هو الشكل الكري الكاين في المركبات لا في البسايط وقوله الكاين في المركبات
وصف للشكل الكري وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكروي انما يكون في المركبات
فان قلت هذا ينافي ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسايط كالافلاك
والعقول قلت لا تنافي لان المراد بالبسايط فيما مر التي لم تتركب من العناصر الاربعة
وان كانت مركبة من جواهر فردة ولا شك ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات
يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لا ينافي انها بسيطة بمعنى انها لم تتركب
من العناصر والحاصل ان البسيط قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان
مركبا من الجواهر فرده متجددة في الماهية ويقابله المركب بمعنى ما تركب من العناصر
وقد يطلق المركب على ما كان مركبا من الجواهر الفردة ويقابله البسيط وهو الغير
المركب من الجواهر فلا تنافي   ولذلك اي ولاجل قولهم ان الطبيعة المتساوية
الخ واعلم انهم يقولون ان المولى سبحانه وتعالى لما كان واحدا من كل وجه
وواجب الوجود فلا يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول
وهذا العقل متصف بامرين كونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثاني
وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر في الفلك الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف
بامرين بكونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكن لذاته
ولهذا اثر في الفلك الثامن ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه واجب
لغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن هذا اثر في الفلك السابع ثم

ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرين فمن حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل
الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في الفلك السادس القايم به العقل الخامس ثم ان العقل
الخامس متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه واجب الوجود لغيره اثر في العقل
السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه القايم به وهو الفلك الخامس ثم
ان هذا العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل السابع ومن حيث
كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه القايم به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك
من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث كونه ممكنا اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الثالث ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه واجبا لغيره
اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه وهو الفلك الثاني ثم
ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل العاشر وهو العقل الفيا
ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في فلك القايم به وهو الفلك الاول اعني سما الدنيا
فالعقل الفياض قايم بسما الدنيا وهو المفيض على جميع ما تحت فلك القمر الكون والفساد
اي انه هو المؤثر فيه بطريق التعليل او الطبع اذا علمت ذلك فقول الش ولذلك زعموا ان
جوهر الفلك اي ان ذات الفلك وقوله لما كان طبيعة لابد فيه من حذف اي لما
كان المقتضي له والمؤثر فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اي متساوية من كل الوجوه
وقوله كان اي جوهر الفلك كريا   واذا انتفى الطبع لها اي واذا انتفى الطبع
للنطفة اي واذا انتفى كون النطفة موثرة بالطبع في الذات بمعنى الزايد فاحرى
انتفى كونها موثرة فيها بطريق التعليل وانما كان احرى لان تاثير الطبيعة يصح
تاخيره وتاثير العلة لا يصح فيه التاخير بل بنفس وجودها يوجد معلولها
دفعة واحدة فتاثير الطبيعة اسهل من تاثيرها واذا انتفى الاسهل والاوسع
فمن باب اولى نفي ما هو اشد واضيق   هذا مبالغة في الرد الاولى اسقاط
قوله مبالغة ويقول هنا رد لما يتوهم ان يقال ما في الزايد من التخصص مسلم انه
من الفاعل المختار واما ما فيه من النمو الذي هو معنى واحد ففاعله النطفة
بطبعها الخ وذلك لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكر رده قبل ثم رده هنا ثانيا
حتى يكون رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا رد على وجه مبالغ
فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا خدشا لكن سياتي ما فيه   قد خصص
بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزايد لان الكلام فيه   بل ولا للطبيعة

ولا للعلة

ولا للعلة في شيء من ذلك هذا توسعة في الدايرة وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم
في تاثير النطفة في الزايد وعدم تاثيرها فيه   لما ذكر قبل اي للدليل المتقدم
من قوله وهو صانع الذات فاعل مختار ولا شيء من النطفة ولا من الطبيعة ولا من
العلة بفاعل مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة   وانما
طبعها في نوامي وانما تاثيرها اي النطفة بطريق الطبع في نموا الخ   والنمو معنى
واحد اي لا معاني متعددة   فيه اي في النمو   اختلاف مطبوعها فيه انه
لم يقل احد بان اختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول فلم يلزم من تاثير
النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اي واذا كان لا يلزم ذلك فلا يتم الرد
الذي قلتموه اولا وهو لو كانت النطفة موثرة في وجود الزايد لما اختلف مطبوعها
لكن التالي باطل فبطل المقدم او يقول فلم يلزم من تاثير النطفة فيه الزايد بالاختلاف
والحاصل انهم ادعوا ان النطفة موثرة بالطبع في اجزا الزايد اي في وجوده فهي
موثرة في وجود اليد والرجل الى غير ذلك فاورد عليهم انها لو كانت موثرة
فيها بطريق الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم فربما
يتوهم متوهم ويقول هذا الرد انما جا من جعل النطفة موثرة في وجود الاجزا وانا
لا اقول كذلك بل اقول ان النطفة لا تاثير في كون هذا العضو يدا وهذا رجلا الخ
لان المؤثر في ذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة ليست كذلك نعم هي موثرة
في النمو لتلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم
اختلاف المطبوع لان النمو شيء واحد وحينئذ فلا يتوجه على الرد الموجه على من قال انها
توثر في وجود الاجزا   ووجه الرد الخ حاصله ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان
وقوف الزايد على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جواز
يمنع ان يكون النمو اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا تقف الذات على حد
بل دايما وابدا تنمو لوجوب دوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا الملزوم
هذا حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يسلم ان وقوف الذات
على المقدار من النمو واجب لانه هو الذي اقتضته الطبيعة بالمناسبة
الذاتية وما عداه فهو ممنوع وحينئذ فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن
كون ذلك الرد قويا كما ادعاه الش من ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه فقد علمت
ما فيه   على ان تقديرها موثرة في النمو لابد فيه اعلم ان المناسب لمقام المناظرة

ان يقدم هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول ووجه الرد ان قولك يا ايها المتوهم انه لا يلزم
من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف لا يسلم
بل كذلك يرد عليك مثل ما ورد على من قال ان النطفة موثرة في وجود الاجزاء فتاثيرها
في النمو لابد فيه من لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا مماثل
للنمو الذي في الرجل فلو كانت توثر في النمو لزم ان لا يختلف مطبوعها لكن التالي
باطل فبطل المقدم ولين سلمنا ان تاثيرها في النمو بدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها
توقف الذات على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع
ان يكون النمو ايضا اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا تقف الذات
في نموها على قدر مخصوص بل دائما تنمو لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان
هذا الانسب لان الرد الاول بالنمو وشانهم يصدقون به وايضا الرد الاول ✤
موافق للرد الذي مر على من قال انها توثر في وجود الاجزاء الذي ادعى هنا المتوهم انه
لا يرد عليه واصابع الرجل اي المتحدة المحل فقد حذف من الثاني لدلالة
الاول وبعضها بالعكس اي وترى بعض الاعضاء ملتبسا بعكس ذلك اي ان
نموها في العرض اكثر من نموها في الطول من صفات الخ ظاهره ان اختلاف
النمو له صفات مع ان اختلاف النمو شي واحد الا ان يقال اضافة صفة للاختلاف
للبيان وفي الكلام حذف والاصل الى غير ذلك من اختلاف النمو اي من الاجزاء صاحبة
النمو المختلف فتامل وكل على اتم ما يكون اي فاليد مثلا يناسبها الطول الذي
هي عليه لتعاطيها الافعال الخ افيرضى عاقل الاستفهام هنا انكاري بمعنى
النفي اي لا يرضى عاقل وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير عقلا هذا الصنع
اي المصنوع وقوله والشكل الخ عطف تفسير لما قبله لشي من العالم اي ✤
لشي عاقل من العالم منفردا او مجتمعا راجع لقوله لشي من العالم وقوله منفردا اي
عن الغير وقوله او مجتمعا اي مع الغير فضلا منصوب على المصدرية بفعل
محذوف اي فضل فضلا بمعنى نفي واعلم ان هذه الكلمة يوتى بها بين شيئين اولهما
يعد من المستبعدات وثانيهما من المتعسرات ولابد ان يسبقها نفي تحقيقا
كان في قولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينارا وتقديرا كما هنا والقصد منها
استبعاد الاول الذي هو مدخول النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع واستحالة
الطرف الثاني الذي هو مدخول فضلا بمعنى عده مستحيلا بحسب الوقوع الى

خصوصية

خصوصية موات الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقية اي الى حقيقة هي ✤
موات والمراد بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصفه بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه
لا تاثير هنا اذ المناسب هنا انما هو قوله ولا يغني عنك شيا لمحاكاة الاية كلا والله
الخ كلا كلمة ردع وزجر اي ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم عن مقالتكم ان النطفة
توثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله انما يجب مع انه
هو الانسب بالفاعل المختار لمجارات الخصوم نظرا الى ان تاثير النطفة هو الاليق عندهم ✤
بطريق النظر احسن الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والمجددين للامور
مثل الخياطين والنجارين وهكذا والمراد بالخالقين اي المخرجين للاشيا من العدم
للوجود بحسب الفرض والتقدير اي انه لو فرض ان هناك احد خالق غير الله فالله
احسنهم وهوس عطف مرادف ومراده بالتقديرات مسايل مقررة ثم ان الهوس
في الاصل نوع من الجنون فجعل الشارح مسايلهم التي قرروها نوعا من الجنون باعتبار ان
شانها انها تقصد من المجانين يمج ذكره اي ذكر ذلك الهوس الذي هو المسايل
المقررة ثم ان المج هو الطرح من الفم وحينئذ ففي تشبيه تلك المسايل بشي مستقبح الطعم
بطريق الاستعارة بالكناية واثبات المج تخييل وتسويد الصحف اي وتمج
تسويد الصحف به وفيه اشارة الى ان رسمها في الورق قبيح لشبهه بالشي الذي يمج
لقبح طعمه والمراد بالصحف الكاغظ الخالي من الكتابة ممن سلب العقل اي من
سلب كمال العقل اذ لو كانوا لا عقل عندهم لما اخذوا بذلك اصلا وقوله والايمان اي وسلب
الايمان لانهم قوم كفار والبله اي الغافلين الذين يرتكبون الامور التي فيها
الفساد والنظر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن المعرفة اي بالمعرفة الحسنة
اي الكاملة لانها تتفاوت وانما قدم المعرفة لانها اس لما بعدها باشرف الخواتم
يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان وان كان يحصل دخول النار ويحتمل ان المراد به
الموت على الايمان الكامل من التبدع ظاهرا اي بان لا يجري على السنتنا ما يغضب
الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من الشبه المخالفة لما تقول اهل السنة
والعصمة الكبرى عطف مرادف والمراد بكون النبي عصمة ان من تمسك بسنته
وسنة الراشدين بعده صار النبي له عاصما اي حافظا من النفس ومن ✤
الشيطان والمراد ان النبي يصير له سببا في الحفظ والا فالحافظ حقيقة هو الله
والمراد بسنته ما جا عنه من الاحكام صريحا والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه ✤
من الاحكام وحينئذ فالعطف مغاير من الله وصحبه من بالنظر للال بيانية

منسوبة ببعض وبالنظر لصحبه للبيان هذا اذا مشينا على القول بان الصحابة
كلهم راشدون اي مجتهدون واما ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا دون البعض فمن
بالنظر للصحابة للبيان المنسوبة ببعض ايضا فتامل ومن هنا الخ حاصله
انه فهمنا من كلامهم على حدوث الزائد على النطفة واما حدوث النطفة وباقي العالم فلم
يعلم بما مر حدوثه فاشار هنا الى بيان حدوثه بقوله ومن هنا الخ اي ومن اجل
ان الزائد على النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة ولا طبيعة من الطبايع
ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر فيه انما هو الفاعل المختار وقوله ايضا اي كما
علم من غيرها هنا هذا ظاهره فظاهره ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث
باقي العالم علم مما مر كما علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هنا هذا وحينئذ
فكان الواجب تاخير قوله ايضا بعد قوله نعم بحيث يقول ومن هنا نعلم ايضا ان
النطفة اي كما علمت ان الزائد حادث نعلم ان النطفة الخ تامل وسائر العالم
اي باقيه ثم حتى ماعدا النطفة الخ تامل وسائر العالم اي باقيه اي ماعدا
النطفة والزائد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما مر من التثنية ان يقول لم يكونا
ثم كانا الا انه يقال انه افرد باعتبار المذكور اختصارا او باعتبار ان النطفة
وباقي العالم امر زائد على الزائد على النطفة وكذا نقول في قوله اذ كله مثلك اي كل
ما مر من النطفة وسائر العالم مماثل لك اي مماثل للزائد منك اذ كله مثلك
هذا دليل على استفادة العلم بحدوث النطفة وباقي العالم مما مر وحاصله ان تقول النطفة
وباقي العالم مماثله لك وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم ينتج النطفة وباقي
العالم يجب له سبق العدم والمص قد ذكر الصغرى وحذف الكبرى للعلم بها وقوله
جرم يعمر الخ هذا توضيح لجهة المثلية وقوله يعمر فراغا اي يحل في فراغ وصف
كاشف للجرم وهو مفيد لتصوره ولهذا قدمه على قوله يمكن لانه وصف مفيد
للحكم الذي هو من قبيل التصديق واشار بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان
كلا من ذاتك والنطفة وسائر العالم يجوز عليه المتقابلات الست وهي الوجود
والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات واقتصر على ثلاثة
منها ولم يبينها وقضيته كلامه ان الاشتراك في الامور المذكورة يقتضي المثلية
وفيه شيء لان المثلية تقتضي الاشتراك في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست
بمتفقة لان حقيقة الانسان مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب
المتكلمين القائلين ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها وانما الاختلاف

بالعوارض

بالعوارض فعندهم الاجسام كلها مركبة وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها
وظلمانيها متماثلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم الجواهر المفردة المركبة منها وهي متماثلة
غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الماء مماثل لجرم النار وجرم التراب مماثل لجرم الحجر
وحرارة النار وبرودة الماء ورطوبة التراب ويبوسة الحجر امور عارضة لها فيجوز على
كل جسم منها ما يجوز للاخر كالبرد على النار والحرق على الماء وذهب الفلاسفة الى ان الاجسام
مختلفة بسبب اختلاف حقائقها وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة
الانسان مغايرة لحقيقة الفرس ويجعلون فصول الانواع مقومة لها ومقسمة
للاجناس التي فوقها وبغيرها اي وبغير ما هو عليه وانث الضمير باعتبار
معنى ما ولو راعى لفظها لقال وبغيره اي وبغير ما هو عليه فيحتاج كما احتجت الخ
فيه ان هذا اعني احتياج النطفة وباقي العالم الى مخصص ليس مقصودا حتى يولي له
نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا في ذلك وانما المقصود والمدعى ان النطفة وسائر العالم
يجب له سبق العدم وحينئذ فكان الصواب حذف هذه الجملة اعني قوله فيحتاج كما احتجنا
الى مخصص يخصصه بما هو عليه ويأتي بدلها بقوله وقد وجب لذاتك سبق العدم
فكذلك يجب للنطفة ولسائر العالم سبق العدم ثم يستدل على ذلك بقوله لوجوب
استواء المثلين بحيث انه يقول واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة
وقد وجب لذاتك سبق العدم فيجب حتما سبق العدم لسائر العالم لوجوب
استواء المثلين الخ والحاصل ان الواجب حذف الجملة المتقدمة وتقديم قوله وقد وجب
لذاتك سبق العدم الخ وتاخير قوله لوجوب استواء الخ فتامل وقد وجب
لذاتك اي للزائد منها وقوله فكذا يجب لسائر الخ العالم اي ماعدا الزائد وقوله
المماثل لك اي المماثل للزائد منك اذ لو جاز الخ هذا دليل اخر منتج للمطلوب
بطريق اللزوم بخلاف الذي قبله فانه ينتج صراحة وحيث كان هذا دليلا
على اثبات المطلوب فكان الاولى ان ياتي به على اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول
وايضا لو جاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو جاز ان يكون بعض العالم قديما
للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو جواز كون بعض العالم اعني النطفة وبقية العالم قديما واذا بطل جواز كونه
قديما تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو المطلوب فقول المص
اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما هذا مقدم الشرطية وقوله للزم ان يختص

الخ هذا هو تاليها واما قوله والعدم لا يكون الا واجبا للقديم هذا دليل الملازمة وسطه
بين المقدم والتالي وكان الاولى تاخيره الا انه قدمه للاهتمام به وقوله لما يأتي اي
للدليل الآتي اي ان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم لا جائزا له يدل عليه
ما يأتي وقوله وهو محال اشار للاستثنائية وقوله لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية
المذكورة اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما مراده ببعض العالم النطفة
وباقي العالم غير الزائد ومقابله اعني النطفة وباقي العالم ومراده بالاحد مقابل ذلك
الزائد وقوله عن مثله المراد به ذلك الزائد وقوله وهو ان يكون مثلا اي للزائد اي
لانه هو الموضوع وقوله غير مثل اي للزائد اي من جهة كونه قديما بالنظر في
ذاتك اي بالنظر في الزائد منك وقوله وبين سائر الممكنات اي باقيها واراد به
ما عدا الزائد اعني النطفة والمعبر عنه فيما مر بسائر العالم وانعقاد التماثل بين
ما ذكر مبني على مذهب المتكلمين من ان حقائق جميع الممكنات متماثلة
لا تختلف الا بالعوارض خلافا للحكماء القائلين انها متباينة لتخالفها بالذاتيات
البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جنس البرهان المتحقق في
متعدد لان الذي خرج لك برهانان كما ذكره المص لا برهان واحد وقوله القاطع اي المقطوع
به وقوله على حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل الزائد على النطفة والنطفة وباقي
العالم علوه وسفله من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اي العالي منه والسافل
واراد بالعالي منه السموات وما فوقهما واراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعني
عالم الكون والفساد واتى بهذا التعميم ردا على الفلاسفة الذين يقولون ان العالم
العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفلي قديم باعتبار نوعه
عرشه وكرسيه هذا تعميم في العالم العلوي وانظر هل لهذا التعميم من نكتة
اصله وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان واما بالنظر للنبات واراده
بالفرع الزائد على ما ذكر بالنسبة للحيوان والنبات كعينك اي كعين الزائد
منك وان الجميع اي من النطفة وسائر العالم وقوله كالافتقار لذلك اي كالافتقار
الزائد منك وان من شيء الخ الباء في قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح
محذوف اي وان من شيء الا يسبح الله حال كونه ملتبسا بحمده والثنا عليه وهذا
دليل على افتقار الجميع بناء على ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه بلسان الحال فقوله
الا يسبح بحمده اي والا هو دال على انه مفتقر الى فاعل مختار لما اشتمل عليه من الصنع

البديع الذي لا يكون الا من فاعل مختار حاصله انه اي الحال والشان بعد
ما استبان لك اي بعد ما بان وظهر لك ظهورا واضحا فالسين والتاء زائدتان للتاكيد
من الذات ان اريد بالذات ما يشمل النطفة والزائد فمن للتبعيض وان اريد بها الزائد على
النطفة فقط فهي للبيان وقوله على النطفة متعلق بالزائد وقوله بالضرورة متعلق باستبان
وقوله وان النطفة الخ عطف على حدوث وكذا قوله وان فاعل الذات الخ
من الطبائع كان الاولى ان يزيد والعلل الا ان يقال انه اراد بالطبائع ما يشمل العلل مما يقدر
وعبر بيقدر بمعنى يعرض اشارة الى انه غير واقع لا اثر لها في شيء من الذات اي
الزائد وقوله وان فاعل الذات يعني الزائد على النطفة العطف اي رجع بذلك
الزائد اي بحدوث ذلك الزائد وسائر العالم اي وباقي العالم والمراد به ما عدا
النطفة والزائد عليها فان احتاج الجميع عطف على حدوث اي استدل على
حدوث الخ وعلى ان الخ والمراد بالجميع النطفة وباقي العالم ولا اثر لبعض فيه اي
ولا تاثير لبعض ما ذكر من النطفة وباقي العالم في بعض قطعا والعالم كله مراده به
ما عدا الزائد ان هذا الزائد اجرام متحيزة الخ لا يخفى مخالفة هذا الظاهر المتن
لان المتن قد انتفت في الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف لان
قوله اجرام يغني عنه وكذا قوله كاشف والمثلان يجب الخ لاجل هذا يقال في تعريف
المثلين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويستحيل ثم ان الاولى تاخير قوله
والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب لكون علة له وحينئذ تكون في غنية عن قوله لمماثلته
اياه وهذا اشارة للدليل المفيد للمطلوب بالصراحة وقوله اذ لو اختلف الخ اشارة
للدليل الثاني المفيد للمطلوب باللزوم وحينئذ فكان الاولى ان يقول ايضا لو اختلف الخ
بان يكون بعضه قديما اعني مقابل الزائد وقوله وبعضه حادثا وهو الزائد
وقوله لكان مختلفا الخ اي لكن التالي باطل لانه لو اختلف العالم فيما يجب لزم
ان يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا تهافت واذا بطل التالي بطل المقدم وهو جواز
كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق
العدم له وهو المطلوب ثم ان هذا التالي الذي ذكره الش مخالف للتالي الذي ذكره
في المتن لانه قال لزم ان يختص احد المثلين الخ فنبه اشارة الى جواز جعل كل منهما
تاليا لا يكون الا واجبا للقديم اي ان القديم يجب له القدم لا انه جائز له وقوله
وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم لا جائزا له ما يأتي

اي في فصل البقاء والحاصل انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على تلك القضية
التي اثبت بها الملازمة لجاز عليه سبق العدم اي تكن التالي وهو جواز سبق
العدم على القديم باطل اذ لو جاز سبق العدم عليه لاحتاج الى مخصص يخصصه
بالوجود بدلا عن العدم المجوز لكن احتياج القديم الى مخصص باطل اذ لو احتاج
الى مخصص لكان حادثا لكن التالي وهو حدوث القديم باطل لان الحدوث نقيض
العدم المفروض فلو كان القديم حادثا لكان القديم قديما وغير قديم وهذا تهافت
بدلا عن العدم المجوز اي فيكون حادثا وقوله وهو اي الحدوث لله نقيض
القدم ففي كلامه حذف والمراد بنقيض القدم المساوي لنقيضه وهذا معنى
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وبيان الملازمة الخ فهو اي قوله والقدم
لا يكون الا واجبا وقوله معترض بين الشرط اي وهو قوله لو جاز ان يكون بعض العالم
قديما وقوله وجوابه اي وهو قوله للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة لبيان تلازمهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تاخيره لا اعتراضه
وآخر فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل بيان لبطلان التالي
اي وهو قوله فيما مر وهو محال الذي جعلناه استثنائية للقياس وهو اي
التالي اعني قوله للزم ان يخصص الخ وقوله جواب الشرط اعني لو ليس لها
وجود زائد على الذات اي ليس لها تحقق زائد على تحقق الذات وذلك كصفة
الوجود فانه صفة للمولى لا تعقل الذات بدونها وقيل انه صفة حال اي انها صفة
ثابتة في الخارج لكنها لم تصل الى مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود غير
الموجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم انه على كل من القولين
اعني سواء قلنا ان الوجود حال او غير حال فهو صفة نفسية فتفسير الشارح
للصفات النفسية انما ياتي على قول من يقول بنفي الاحوال وان الوجود عين الموجود
واما على مقابله فالصفات النفسية هي ما لا تتحقق الذات بدونها وان كان كل من
الذات والصفة تحقق في نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر الا صفة
نفسية اي كالناطقية للانسان والناهقية للحمار والتحيز للجرم وقوله او لازما لها
كقبول صفة العلم والكتابة فانه لازم للناطقية وكالحدوث والافتقار
اللازمين للتحيز وكعدم قبول العلم والكتابة اللازمين للناهقية واختصا ص
الخ اختصاص مبتدأ وقوله بوجب خبر واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون

فهذا

فهذا معترض قصد به بيان النسبة التي بين المبتدأ والخبر فان قيل ان اختصاص
احدهما بحكم واجب هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم
لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف
النفسي لا يدل له على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على
وجود الملزوم قلت ان اختصاص احد الامرين باللازم دليل على انتفاء ملزومه الذي
هو الوصف النفسي فيه فلا اشتراكان في جميع صفاته النفسية فلا يكون مثلا له وهو
تهافت اي والتهافت باطل فما ادى اليه من حدوث القديم باطل فما ادى اليه من
الاحتياج لمخصص باطل فما ادى اليه من جواز عدم القديم باطل وثبت ان عدمه
واجب وهو المطلوب اصله وفرعه اي الاصل منه والفرع منه وليس المراد
الاصل له ما نشأ عنه غيره وذلك كالماء من غير تاثير الخ بيان لقوله
بحسب مجرى العادة وبالفرع الناشئ اي كالنبات تقول الشيء كالماء للنبات لغو ونشر
مرتب ونحو ذلك اي كالنطفة للحيوان واشار الشارح بقوله بحسب مجرى العادة
الى ان نشأة النبات من الماء والحيوان عن النطفة ليس تاثير الماء في النبات والنطفة في
الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن مثل اي لا يخصصان
مثلا الشيء به لا عن مقابله وذلك لان تاثيرهما بالمناسبة الذاتية فالشيء الواحد
لا يناسب الامرين المتقابلين لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل اراد به ما عدا
الرابع وهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول العلة والطبيعة لا يخصصا ن
مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج العلة والطبيعة ليسا
صانعين للعالم واذا انتفى كونهما صانعين للعالم تعين ان صانعه فاعل مختار لا يخصه ر
الصانع الموثق الثلاثة والعالم كله متماثل هذا جرى على ما قاله اهل السنة
من ان الاجرام حقائقها كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة الانسان
والفرس متماثلة واختلافهما انما هو بالصفات فحقيقة الانسان والفرس متماثلة
والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكماء فيقولون ان الاجرام متباينة
الحقائق لاختلافهما بالذات واذا علمت ان كلام الشارح مبني على ما قاله اهل السنة فلا يتم
في الرد على الخصم قد اختص كل جزء منه الخ فقد اختص بعضها بقوة السمع
وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل
المذكور عند قوله ثم اذا نظرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذي قلناه انما هو

على حدوث النطفة وساير العالم ماعدا الزايد واما حدوث الزايد فله دليل قد تقدم
عند قول المص ثم اذا تلوت الخ فقول الش وقد سبق تقريره لك اي تقرير نظير ذلك
الدليل المذكور هنا وقوله في فاعل ذاتك اي في اختيار الفاعل لذاتك اي في
اختيار الفاعل الزايد من ذاتك او مراده بالذات الزايد والحال واحد
جواب عما يقال هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما ذكرته فيما تقدم ولهذا المعنى
اي ولكون الحال واحدا استغنى وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال
على حدوث النطفة وباقي العالم هنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك وذلك
لان معناه ان النطفة وساير العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له وح
فيكون الدليل الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل المختار دالا على حدوث
النطفة وساير العالم وافتقارهما للفاعل المختار لانهما مماثلين لك فان قلت ان قوله
وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الزايد لم
يكن مذكورا هنا وهذا يدل على انه مذكور هنا واجيب بان قوله وهو اي الدليل
مندرج في التشبيه اي فيكون مذكورا هنا ضمنا لا صراحة وقوله اولا وقد سبق تقرير
ذلك اي صراحة وقوله والحال واحد اي فلم يحتج لاعادته صراحة فلا ينافي انه
مذكور ضمنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اي صراحة فتامل وان جميعه
عاجز اعلم ان المص تكلم في المتن اولا على عجز الجميع ثم تكلم بعد ذلك على افتقاره
وهنا في الشرح قد عكس ذلك ولا نكتة لذلك العكس فلعله وقع ذلك منه
سهوا يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل هذا المعنى اي وهو ان الجميع
عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة وبقية العالم فالمراد به ما عدا الزايد
بدليل قوله كعجزك لجميعه اي لجميع العالم بالمعنى المتقدم فلا يكون
فاعله جرما اي لان الجرم من جملة بقية العالم الذي عمه العجز والا لعجز لك
اي والا نقل انه لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح اذ لو كان
فاعله جرما لعجز كعجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم مما قبله اعني قوله
لعموم العجز لجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض
العالم فلا انه يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولى
اسقاط قوله والا لعجز كعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا عجز
ما عدا الزايد واما الزايد فلم نعلم عجزه فيمكن ان يكون للصانع هذا الزايد

والجواب

والجواب ان عجز هذا الزايد معلوم بالمشاهدة وح فلا يحتاج لدليل لما وجب
الحدوث الخ اراد بالعالم هنا ما يشمل الزايد والنطفة وغيرهما ووجب عجز
جميعه هذا الكلام يدل على ان الاية في المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمتبادر
منه انها متعلقة بالافتقار للفاعل المختار وكانت الدالة على ذلك اي ما ذكر
من حدوثه وعموم عجزه فطرته اي خلقته تنبي اي تدل على انه مفتقر
افتقارا عظيما وقوله غاية الكمال هذه الجملة في محل جر صفة لمبدع وينبي
عطف مرادف لينبي لان الانبا والتنبا بمعنى واحد وصفاته الكاملة اراد بها
ما يتوقف عليها الفعل او بلسان المقال الاولى حذفه اذ كل جزء من اجزاء العالم
وكل صفة من صفاته انما تنبي عن ذاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار اليها
بلسان الحال انتهى ويعترف بالعجز عن الادراك اي لكنه ذاته يعني ان هذا
الصنيع يدل على عظم هذا الصانع وانه لا يدرك كنهه ويعترف بالشكر فيه
ان هذا الشي الغريب انما يوجب الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في
الحقيقة يرجع للانشاء المتقدم من جميع ما يتخيل متعلق بمثال وفي العبارة
قصور لان الله تعالى كان ليس له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد
يقال انه يلزم من عدم المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا قصور
وقيل ان التسبيح في الاية على ظاهره اي من كونه بلسان المقال بان تقول سبحان
الله وتعالى والحاصل ان الش جرا اولا على ان التسبيح ليس على ظاهره بل المعنى
انه دال على ذاته تعالى والافتقار اليها وهو قول الواحدي ومن تبعه وقيل ان
التسبيح على ظاهره وعليه فقيل وقوله وان من شي اي فيه روح فهو عام
مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه روح وما
لا روح فيه وهو قول النخعي وعليه مشى الش هنا حيث قال وقيل التسبيح
في الاية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط الخ جواب عن ما يقال
ان التسبيح بلسان المقال نطق وصدور النطق مما فيه حياة ظاهر دون
ما ليست فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك لان الحياة شرط في التعلق
ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الاحجار
وغيرها من الجمادات خالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي
الصفات التي يتوقف عليها النطق بها اذ لا يشترط الخ وغيرها من الصفات

اي التي يتوقف عليها العقل بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي
فيه روح بل هذه الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا
القول وهو ان المراد بالتسبيح في الاية بلسان المقال في جميع الموجودات هو
المعول عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وليست
تابعة لاعتدال المزاج ولا مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعة
ولا بذي الروح الحيواني فيجوز ان يخلقها الله في الجمادات والبسايط هذا
مذهب اهل السنة وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا
الاشتراط برهانكم السابق الخ اراد به ما تقدم من الاستدلال على
وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم وقد ذكرناه فيما سبق له طرقا ثلاثة فاما
ان يقال انا كنا ثم كنت وكل من كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا
حادث وكل حادث لابد له من موجد اوجده ينتج لابد لي من موجد اوجدني
اذا علمت هذا فقوله برهانكم السابق اي جنس برهانكم المتحقق في متعدد
انما ينتجان الحدوث الخ اما انتاج البرهان الاني لحدوث جميع
الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج البرهان السابق بحدوث جميع
الاجرام فباللزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لابد لها من موجد وجدها
يستلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فما ثبت لذاتي من الحدوث
يثبت لها فتامل لجميع الجواهر والاعراض اي فقط وهو حدوث
كل ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهر او اعراض او غيرهما كالمجردات
والاتي بعده اي وهو قوله ايضا لو نظرت الخ وهو حدوث كل ما سوى
الله اعترض بان الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية حيث تحققت
الكلية وعند عدم تحققها كما هو مشهور وحينئذ فقول الشارح والمطلوب اعم
من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا المشهور لانه
جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم الاكثر افرادا فان المطلوب
حدوث ثلاثة اشيا اجرام واعراض ومجردات وما تقدم لوحظ فيه
خصوص الاولين فقط واما قولهم الجزئية اعم فباعتبار انهم يقولون
لا مفهوم للجزء الملاحظ في جزئيتنا المتقدمة للخصوص ولذلك قد رنا
بعدها فقط لم ينهض فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا يتاتى

ان يقال

ان يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث لما ياتي من ان
بعضه الزايد يقول بقدمه لقدم علته مذهب المتكلمين الخ هذا الجواب
لا يظهر الا لو كان الخصم من المتكلمين ولهم في ابطال الزايد اي في ابطال
وجود الزايد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمتحيز ولا قايم به وهو الجوهر
المجرد طرق والحاصل ان المتكلمين ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود واثبته
الفلاسفة وجعلوا منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم بعض
المتكلمين على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك لابتنائه على مقدمات
فلسفية فاسدة مثل كون الصانع موجبا وواحدا من كل وجه وكون الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ونفي الجزء الذي لا يتجزا ونحو ذلك وعلى تسليم وجود
هذا القسم مع بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل المختار لما تقدم
من بطلان العلة والطبيعة واسناد كل ممكن للواجب المختار وكل ما هو اثر المختار
لا يكون الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان اعترفوا بامكان هذه الاشيا لذواتها
لكنهم قالوا انها قديمة بقدم عللها وقد ابطلنا ذلك من اشهرها اي من
اقواها وليس المراد بالاشهر ما هو مشهور فان قلت هذا ينافي قوله اولا كلها ضعيفة
قلت لا منافاة لان الضعف مقول بالتشكيك قالوا الخ هذا بيان لطريق
التقسيم وان كانت دايرة الخ لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا
والامر بخلاف ذلك ليس نفس حقيقته اي لانه سلب فيستحيل ان
يكون نفس حقيقة الذات او حقيقة الصفات الوجودية نعم هو من السلوب
التي تصدق على الباري او هو يقال ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز لكن صدقه
على الله لا ينافي صدقه على غير الله فلم تنحصر القسمة الا لو انتهت الى ما لا يصح
ان تصدق على غير الله ومن جملة الطرق التي استدل بها على نفي ذلك الزايد انه
لو كان هناك في ذاته غير الاجرام والاعراض لشارك الباري في اخص اوصافه
وهو التنزه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال
وهذا التنزه سلبي فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في الصفات
النفسية واما من جهة المجردات فيقول ان النفس الناطقة من صفاتها
كثرة التفكر ولا تضعف قوتها فهي مخالفة للاجسام لان من صفات الاجسام ضعفها

بالعل فقد اختلفا بالصفات والتخالف في اللوازم يوجب التخالف في الملزومات وحـ
فهي ليست جرما ولا عرضا فقد وجب قسم غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد
بان الحجر المغناطيس مثلا جسم وقد اختص باوصاف الجذب الحديد ولا يلزم من
ذلك انه غير جسم اي فهذه الصفات اتفاقية   ليس نفس حقيقة
ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو وصف سلبي صادق عليها وحـ قلنا نمنع
ان يمنع تخصيص ذلك الوصف السلبي بذاته تعالى وصفاته الوجودية بان يقول
لا نسلم ان ما ليس بجرم ولا قايما به مخصصا بذاته تعالى وصفاته لجواز ان يكون
متصفا بها في ذلك العصف امر ثالث وحـ فالنتيجة لا تفيد المطلوب من
ابطال الزايد   والذي اختاره بعض محققي المتاخرين وهو العلامة تقي
الدين المقترح   في وجود هذا الزايد اي فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده
فالتردد في الوجود بالفعل وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جايز
لا مانع منه وانما لم يجزم بوجوده او بعدم وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذا
ادلة عدمه   فان قلت الخ هذا مما يدل على ان التردد في الوقوع بالفعل
وعدمه لا في الجواز وعدمه   على هذا الراي يجي راي التوقف وحاصله
اننا اذا لم نجزم بوجوده ولا بعدم وجوده وقلنا بجواز وجوده ثم نتوقف
قدمه اذا قدر وفرض وجوده   قلت نختار نفيه اي في نفي قدمه
اللهم الا الاستناد للسمع حاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع وهو قوله
صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شي معه اي كان الله في الازل ولا شي معه
في الازل غيره ولا شك ان هذا شامل للاجرام وللاعراض وللزايد عليها على فرض
وجوده واذا كانت هذه الثلاثة لم تكن في الازل لم كانت بعد ذلك كانت حادثة
ضرورة كونها مسبوقة بعدم لان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلي
كان الله الخ هذا حديث نقله شيخ الاسلام زكريا وحـ فهو بدل من السماع
وحدوث هذا الزايد الخ جواب عما يقال ان صحة السمع تتوقف على
حدوث الاجرام والزايد فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا الا
الدور وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة على المعجزة الدالة على ان الرسول
صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة على وجود الباري موصوفا بالصفات
المصححة للفعل والعلم بوجود الباري موصوفا بتلك الصفات متوقف على حدوث

العالم

العالم من جواهر واعراض وزايد عليها لدلالة حدوث العالم على وجود الباري
وصفاته المذكورة فصار صحة السماع متوقفة على حدوث الجواهر
والاعراض والزايد فاذا استدل على حدوث الزايد بالسماع كان دورا لتوقف
صحة السماع على حدوث الزايد وتوقف حدوث الزايد على السماع وحاصل
الجواب ان الذي توقف عليه صحة السماع انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه
فاي فرد من الجواهر والاعراض شوهد او تحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا
بالصفات المصححة للفعل وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزايد وساير الاجرام والاعر ض
يستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال
على حدوث بعض العالم بالسمع جائز وعلى حدوث جميعه لا يجوز للدور المذكور
ومن المتكلمين الخ هذا مقابل لقوله قلت مختارنا الجا للسمع   وكل
ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث ففي الكلام حذ ف
الموصوف او الصفة لان بعض الممكن ليس بحادث وهو المعدوم   قلت وهو
ضعيف الخ حاصله انه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول فان العالم دليل على وجود الله ولا يلزم من عدم العالم
عدم المدلول فاذا علمت هذا فقول المستدل فلا يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه
لا يتوقف على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم على
وجوده ومع ذلك هو واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود
العالم على وجود شي ان يكون ذلك الشي واجب الوجود ولا يلزم من عدم التوقف
عدم وجوب وجوده   وهو اي الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس التلازم
في الانتفاء اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم الدليل ويوجد المدلول
وانما يلزم طرده وهو التلازم في الثبوت فيلزم من وجود الدليل وجود
المدلول   وقد كان جل وعلا الخ الواو للتعليل اي لانه قد كان جل الخ
وهو لا يلزم عكسه الخ هذا مبني على ان الدليل ليس هو بمعنى الموجود والعلة
والا لزم اطراده وانعكاسه وليس هو ايضا بمعنى ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر
والا لزم ايضا اطراده وانعكاسه بل مبني على ان المراد به الامارة والعلامة على
الشي وهو الذي اذا تحقق في نفس الامر تحقق المدلول ولا يلزم من عدم تحققه تحقق
المدلول فالعالم دليل على وجود المولى ومعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه لعلمنا

فيه والا كان مطرد امنعكسا ولم ينظر حيث كونه علة

المدلول فالعالم لم ينظر فيه من حيث كونه علة والا كان مطردا منعكسا ولم ينظر فيه
لحيثية كونه يعلم به شئ اخر والا لزم اطراده وانعكاسه لانه اذا انتفى العلم به
انتفى العلم بالمدلول وبالعكس بل نظر له في حد ذاته ومعنى كونه حينئذ دليلا انا
لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال لا وجه لتسميته دليلا
بهذا الاعتبار فتامل وايضا لو نظرت الخ هذا اشارة الى طريقة ثانية
في الاستدلال على حدوث العالم وقوله لو نظرت اي ببصيرتك وقوله الى
تغير صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات اليه فهو مجاز
مرسل من باب تسمية الشئ باسم بعضه قبولا وحصولا تمييز محول عن
المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض اي لو نظرت الى تغير
صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول فالتغير بالقبول كما في البياض
القايم بالشخص فانه قابل للتغير بغيره كالسواد والتغير بالحصول كما في الحركات
ومن لوازم الحصول والقبول بدل كذلك على حدوثها الخ هذا متضمن
لقياس من الشكل الاول صورته صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم ومن
عدم الى وجود وكل ما كان كذلك فهو حادث وقوله لما ياتي من استحالة تغير القديم
دليل لكبرى القياس وحذف دليل الصغرى لظهورها ثم ان هذا الدليل انما
انتج حدوث الصفات فقط وحينئذ فنقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وكل ما لازم للحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار له بقول المص
وكذلك حدوثها على حدوث موصوفها اي الموصوف بها وهو الاجرام وقوله
لاستحالة دليل للكبرى كما سياتي ايضاحه في الخ والفرق الخ جواب عن
سوال وارد على ما يفهم من التعبير باخر فانه يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق
بين الدليلين بل نظر في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان هذا
الدليل المستدل به نظر للعالم بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين
فقد نظر اولا في النفس خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهي حادثة ثم نظر ثانيا
في ساير العالم وانه مماثل للنفس المحكوم عليها بانها حادثة فيجب الحدوث له
لجميعه وفي هذا الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم ايضا
بنظرين فانه نظر اولا في صفاته ثم في اجرامه وهو ذات الانسان المراد
ذات الناظر والمراد بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل نظر في نفسه

فوجد

فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق وانما قلنا المراد بذات الانسان ذات الناظر لما مر
صورته هكذا ان الدليل انا لم اكن ثم كنت الخ بعد وجودها اي الذات اعني ذات
الناظر والمراد بها الزايد ودلته على وجود فاعل مختار اي تلك الذات وقوله
ليس اي ذلك الفاعل المختار نفس الذات ولا اجزاءها على ساير العالم اي
وهو النطفة وبقية العالم ما عدا الزايد انعطف اي ذلك المستدل بذلك
الزايد على ساير العالم فاثبت حدوثه اي العالم يعني النطفة وبقية العالم
ما عدى الزايد وقوله بعد وجودها اي الذات يعني الزايد على النطفة وحقق
ان صانعه اي صانع ساير العالم وهو ما عدا الزايد الشامل للنطفة وغيرها
وهذا معطوف على اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات ساير العالم
ويحتمل ان الضمير في صانعه عايد على الزايد والمراد بقوله ولا شيا من العالم على هذا
ما عدا الزايد ولا شيا من العالم اي الشامل للزايد والنطفة وغيرهما
فاستغنى اي الناظر من جميع الامور اي سواء كان وجودا او عدما او غيرهما من
نفسه اي من نفع نفسه لنفسه ولغيره وقوله ومن جملة العالم اي وايس من نفع
بقية العالم لنفسها ولغيرها الى من ليس كمثله الخ وهذا تحلية وما بعده
تخلية بالخا المهملة وهي مقدمة عن التحلية فتامل وتقرير الدليل الخ هذا
الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للمتن لانه
اولا اثبت الحدوث للصفات اما كون صفات العالم الخ هذا دليل
الصغرى وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات اليه
اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن للدلالة على
حدوث الاعراض ودليل التغير الخ ودليل صغرى هذا القياس الثاني
المستدل به على صغرى القياس الاول فانا نشاهد طاريه الخ فيه ان
الخصم يخالف ويقول ان الحركات كانت كامنة ثم ظهرت وحينئذ فمشاهدة الطروفها
ممنوع فاذا لا ينهض الدليل واجيب بان القول بالكمون لما كان واهيا لما يلزم
عليه من اجتماع الضدين لم يلتفت اليه ومعدومة بعد وجود
حال من فاعل نشاهد في حال كونها معدومة بعد وجود وحاصل الجواب انه
اراد بالمشاهدة بالنسبة للمعدوم ادراكه فتامل والقبول فيما لا يشاهد
عطف على قوله لمشاهدة بعضها واعترض بان التغير اما ان يكون بالحصول

او بالقبول والاول دليله المشاهدة كما تقدم والثاني لا يصح ان يكون دليله القبول لما
يلزم عليه من الاتحاد بين الدليل والمدلول وهو باطل لان الشيء لا يدل على نفسه الا ان
يراد بالقبول في جانب الدليل الامكان العقلي وفي المستدل عليه القبول الاستعدادي
وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل للتغير بالاستعداد
بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جائز لا يلزم عليه محال وكذا يقال في الالوان فهي
قابلة للتغير بالاستعداد لامكانه عقلا   بجواز ان تتحرك الخ اي فتحركت
الارض ممكن امكانا استعداديا لا يرتقي الى تزلزلها   وهذا اي ما ذكر من ان
صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول اذا قلنا ببقاء الاعراض واما اذا
قلنا باستحالة بقائها والتفتنا للدليل الدال على استحالة بقائها كانت كلها
متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان تقول ان الباقية وجودية فلو
كان العرض يبقى زمانين للزم عليه قيام البقاء بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه
من قيام العرض بالعرض لكن الحق ان الباقية سلبية ولا ضرر في اتصاف
العرض بالصفة السلبية   واما كون التغير الخ هذا بيان لكبرى القياس
الثاني المستدل به على الصغرى من القياس الاول الذي اثبت به حدوث الاجرام
مطلقا اي سواء كان من عدم الى وجود او من وجود الى عدم   لانه اي
التغير وقوله لان وجوده اي المتغير   وهو اي الوجود الطاري بعد العدم
عين الحدوث   وقد فرض قدمها اي وقد فرضه الخصم قديما والحاصل ان
الخصم يقول انه لا مانع من كون الصفات متغيرة وهي مع ذلك قديمة وحينئذ
فلا نسلم قولكم وكل ما كان متغيرا كان حادثا وحاصل الرد عليه انا اذا قلنا
انها قديمة او كانت متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم
والوجود الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم حينئذ من تغيرها
من العدم الى الوجود حدوثها والفرض انها قديمة فصارت حينئذ حادثة قديمة
وهذا خلف بالضم اي قول ردي لتناقضه فقال سكت الفا وتكلم خلفا بمعنى
سكت عن الف كلمة وتكلم بالخطا قاله الجوهري ويصح قراءته بالفتح اي مرمي
خلف الظهر اي وراءه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين   واذا كان
اي التغير وقوله كان وجوده اي المتغير   فيلزم ان يكون وجوده وقع
لمقتضي اي واذا كان كذلك اي المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب

ذكره

ذكره والحاصل ان الحدوث على هذا التقدير انما علم بوسائط بخلافه على التقدير
الاول فان الحدوث قد علم من غير واسطة   فان قلت الخ حاصله انا نسلم
ان المتغير اذا كان تغيره من وجود الى عدم يكون وجوده جائزا وان وجوده وقع
لمقتضي لكن لا نسلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون المقتضي له علة او طبيعة
قديمة فيكون قديما لقدم علته او طبيعته بمعنى انه لا اول له وان كان يطرا عليه
العدم فهذا السؤال وارد على التقدير الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود
الى عدم الخ   من حيث ذاته اي من حيث ان ذاته الوقبلها التغير
قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع وحاصله انا لا نسلم جواز كون المقتضي
علة او طبيعة لما سبق بالبرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في
شيء من الكائنات   ولهذا اي ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي
في المتن واتى الله بهذا دفعا لما يتوهم من غفلته عنه في المتن   وايضا فتقدير
الخ هذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم جواز كون المقتضي للمتغير علة
او طبيعة لكن لو كان الامر كذلك ما طرا العدم على المقتضي بالفتح لان طرو العدم م
على المقتضي مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب
مع وجود السبب لكن التالي وهو عدم طرو العدم على المقتضي باطل لان الفرض
ان ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل التالي بطل المقدم وهو كون
العلة او الطبيعة مقتضيا للمتغير واذا بطل اقتضاؤهما له ثبت ان المقتضي
له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث فتقول الخ   وايضا فتقدير
عدم الخ مراده بالتقدير الوقوعي لانه هو المحال لا الفرض اي وايضا فوقوع عدم
القديم اي الذي هو المقتضي بالفتح واندفع ما يقال الاولى حذف تقدير لانه
يقتضي ان التقدير المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو عدم القديم
من نفي المسبب اراد بالمسبب المعلول والمطبوع واراد بالسبب العلة
والطبيعة   فان قد الخ حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التي قلتموها
انما جاءت من نفي المقتضي بالفتح مع بقاء العلة او الطبيعة ونحن نفرض انتفاء
ذلك السبب وهو العلة كما انتفى المقتضي وحينئذ فنفي المسبب لنفي السبب
وحاصل الرد عليهم انا ننقل الكلام الى نفي ذلك السبب فنقول نفيه اما
ان يكون مع وجود علته او طبيعته او مع عدمها فان كان الاول لزم انتفاء

المسبب مع وجود السبب وان كان الثاني فيقال في تلك العلة او الطبيعة المنفية
ايضا ما ذكر وهكذا او يتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو انتفا
المقتضى لانتفا سببه باطل   وان قدر ان النفي الخ حاصله ان للخصم ان
يقول ان المقتضى بالفتح عدم مع وجود علته ولكن السبب في انتفايه
طرو ضد له اي لذلك المقتضى فلما طرا ذلك الضد عدم اذ لا يجتمع الضدان وحاصل
الرد عليه ان هذا الضد الطاري ان طرا قبل عدم المقتضى القديم لزم اجتماع
الضدين وان طرا بعد عدمه لزم انعدامه لا لسبب وكل باطل وما ادى الى الباطل
وهو كون المقتضى بالفتح انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام
المقتضى مع وجود علته او مع عدمها باطل وحينئذ فليس المقتضى لذلك المقتضى
اعني المتغير الذي تغير من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتعين انه الفاعل
المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث   وايضا الخ هذا
ابطال ثان لقول الخصم يجوز ان يكون المقتضى انعدم مع وجود طبيعته او علته
لطريان ضد لذلك المقتضى وحاصله انه لو كان كما قال للزم ترجيح المرجوح وذلك
لان القديم السابق وجوده قد ترجح عن ضده بالوجود والا فهو الحقيق بان يمنع
ضده من الوجود لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض
فبطل المقدم فقول الش اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله لتجدد
مفعول له واللام فيه زايدة اي لان منع القديم السابق وجوده تجدد وجود هذا
الضد اولى وكذلك قوله من منع الضد الطاري لوجود القديم اي من ان يمنع
الضد الطاري وجود القديم   فخرج لك من هذا البرهان يعني دليل
الصغرى   فهو ما اشرنا اليه اي في المتن وحاصله ان الموصوف بالصفات
الحادثة لو كان قديما لكان في الازل قبل حدوثها عاريا عن تلك الصفات وعرو
الموصوف عن صفته محال للتلازم بينهما   وهذه الاستحالة اي استحالة
عرو الموصوف عن صفته   في اكوان العالم اي التي هي من جملة صفاته
والاكوان اربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لكن الحق ان الاجتماع ع
والافتراق من الامور النسبية لا من الصفات الوجودية   لانه لا يمكن الخ هذا
تنبيه لا دليل لان الامور الضرورية لا يستدل عليها لئلا يلزم عليها تحصيل
الحاصل وانما ينبه عليها ازالة لما في بعضها من الخفا على بعض الاذهان

قوله

قوله لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم الخ اي لان الجرم وهو ما يملا فراغا سواء كان
بسيطا كالجوهر الفرد او كان مركبا كالجسم دايما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما ان
يكون مجتمعا مع غيره او مفترقا من غيره لانه ان كان استقراره مسبوقا بحصوله في
حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن ثم يقال الحركة
هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول واما الاجتماع
فهو اتصال الشي بغيره بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق هو انفصال الشي من
من غيره بحيث يتخللهما ثالث واورد على ذلك ان الجوهر المفرد لو خلقه الله تعالى
ولم يخلق معه جوهرا اخر فحصوله في زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا
اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع بشي ولم يفترق من شي فقد انتفت الاكوان
كلها عنه فقول الش لانه لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم واجيب بان كونه زمن حدوثه
سكون لما تلته للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون اتفاقا واللبث امر
زايد على السكون غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة من حيث
انه كلا ليس مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز انتهى وانت خبير بان هذا الجواب
يصحح قول الش لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن
دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت من جواز ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع
والافتراق امران نسبيان يجوز عرو الجرم عنهما وليسا من الصفات الوجودية
وهي اي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها تكفي او واستحالة
عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على حدوثه اي العالم اي بدون
التفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات   فنقول اي في الاستدلال
على الله بالاكوان   العالم ملازم الخ مراده بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله
ملازم للاكوان   فالعالم حادث فقد علم بهذا الدليل حدوث الاجرام من مجرد
الاكوان بدون التفات للبياض والسواد   عما عداها اي عن ما عدا الاكوان
وقوله من اجناس بيان لما عداها   من اجناس الاعراض اي لان مذهب
اهل الحق ان كل جرم لا يخلوا عن جنس من اجناس الاعراض فاذا كان العرض له
ضد فلا يخلوا عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلوا عنه او عن مثله
خلافا لمن جوز خلوه عن جميع الاعراض الاكوان وغيرها وفي كلام الش اشارة الى
ان المستحيل يقوي الجرم عنه انما هو الاجناس لانها الملازمة للجرم لا الاشخاص

جايز بل يجب في كل
لان الجرم قد يخلوا عن بعض الجزئيات فخلوه عن الاشخاص جايز بل يجب في كل
ما اتصف بضده واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا يتصف مثلا بذلك العرض
ولا بضده فلا يجوز وهذا فيما يقبله الجرم والا فالجرم مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل
وذلك اي وطريق ذلك الاستدلال المذكور اعني الاستدلال باستحالة
العرو عن الاكوان على استحالة العرو عن اجناس الاعراض نفسي اي
ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته لا لامر خارج فقوله لذاته تفسير لقوله
نفسي لا يختلف اي ذلك القبول في تلك الصفات بحيث يثبت في بعضها
دون بعض وهذه الجملة وصف كاشف لقوله نفسي واعلم ان القبول وان
كان امرا اعتباريا الا ان له تقرر وثبوت في نفسه بحسب نفس الامر
لئلا يلزم التسلسل هذا مستند لقوله ولا طارئا على الذات وحاصله
انه لو كان القبول طارئا على الذات لتوقف اتصاف الذات به على ان تتصف
بقبول اخر لان الطارئ على الشيء لا يحصل له الا بعد قبوله له وهذا القبول
الثاني طارئ ايضا فيتوقف اتصاف الذات به على قبول اخر وهلم جرا
فلو جاز الخ تفريع على قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان باطل على
الضرورة اي وانكار الضروري لا سبيل اليه وحينئذ فلا يلتفت لمن ادعى جواز
العرو عن الاعراض من الاكوان وغيرها من المبتدعة كما سبق لانه انكار
للضروري واذا عرفت الخ القصد من هذا اثبات حدوث العالم بملازمته
لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا بملازمته لخصوص الاكوان هذا
اي مضمون البحث السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثة الى هنا بيان
ما يتعلق بالدليل اي من جهة برهان مقدمتيه لانه اولا ذكر الدليل بقوله
العالم صفاته كلها حادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغرى بقياس
من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبرى كذلك واردنا به بعضه
اي فهو مجاز مرسل ويصح ان يكون على حذف مضاف اي لو نظرت الى تغير صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر الش في هذا
التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة الذي يتوقف عليها صحة
الدليل المذكور المستدل به على حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان
الدليل المذكور مبني على اربعة مطالب الاول اثبات زايد على الاجرام

تتصف

تتصف به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايد الثالث اثبات كون الاجرام لا تنفك
عن ذلك الزايد الرابع ابطال حوادث لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو حدوث
الزايد يتوقف على اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه الثاني ابطال
انتقاله الثالث ابطال كونه وظهوره الرابع استحالة عدم القديم فمجموع
الاصول الذي يتوقف عليها حدوث العالم سبعة احدها اثبات زايد على
الاجرام تتصف به الاجرام لاجل ان يحكم عليه بملازمته للاجسام اذ الشيء
لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال ذلك الزايد ثالثها ابطال قيام ذلك الزايد
بنفسه ورابعها ابطال كون ذلك الزايد تارة وظهوره اخرى وخامسها
اثبات استحالة عدم القديم وسادسها اثبات ان الاجرام لا تنفك عن هذا
الزايد وسابعها ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها بعضهم بقوله
زيد مقام ما انتقل ما كمنا ما انفك لا عدم قديم لا حنا
والش ذكر في هذا التنبيه الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التنبيه
الكلام على اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سياتي في قول المص
وتقدير ها حوادث الخ وذكر المص في ش الوسطى عن بعضهم ان هذه الامور
السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات في قوله تعالى او كظلمات في بحر لجي
وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو من الراسخين في العلم وان
محررها ينجو المكلف ان شا الله تعالى من ابواب جهنم السبعة واعلم ان
الخمسة الاول يتوقف صحة صغرى الدليل عليها والسادس والسابع
يتوقف عليها تصحيح الكبرى خلافا لما قاله العكاري من ان الكبرى تصحيحها
انما يتوقف على السابع فقط وان الصغرى يتوقف تصحيحها على الستة الاول
وبيان كون الصغرى تتوقف على الخمسة الاول ان اصل القياس العالم صفاته
حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فيقول الفلسفي لا نسلم ان لذوات
العالم صفات زايدة على وجودها حتى يستدل بعدمها على حدوثها سلمنا
ان لذوات العالم صفات لكن لا نسلم انها حادثة وما المانع من ان تكون
دايمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم ضدها
وتارة تظهر بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل اخر او بالانتقال
من قيامها بالمحل الى القيام بنفسها وبالعكس فلا تنعدم اصلا سلمنا ثبات

زايد على الاجرام وانه لايقوم بنفسه ولاينتقل ولا كامن ولكن ما المانع من ان
يكون قديما لا اول له وينعدم وقد ذكر الش دفع الاربعة الاول هنا واما دفع هذا
الاخير فحاصله ان تقول لو لحق القديم العدم لكان وجوده جايزا بدليل قبوله
للعدم وكل جايز لا يقع بنفسه بل لابد له من مقتض فيكون حادثا والفرض
انه قديم هذا خلف وقد مر في الش والحاصل ان صحة الصغرى موقوفة
على ثبوت الزايد وحدوثه وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعة
المذكورة وبيان كون الكبرى تتوقف على المطلبين الاخيرين ان الفلسفي يقول
نحن نسلم الصغرى لكن لا نسلم هذه الكبرى القايلة وكل من صفاته حادثة
فهو حادث اذ لا يتم ذلك الا لو كانت تلك الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وما المانع من ان تكون تلك الاجرام ليست ملازمة لها بل منتقلة عن هذا
الزايد ودفعه ان الدليل على الملازمة استحالة عرو الموصوف عن صفته
وهذا الدفع هو حاصل قول الش فيما مر واما دليل الكبرى الخ فاذا دفع هذا
يقول الفلسفي سلمنا ان تلك الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها
لكن ما المانع من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة لها
وح فلا يكون لها ابتدا اولا فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثة فهو حادث
والفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة
تلك الحركات مبدا فيلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا على
الحركات والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك ودفع هذا
باني في قول المقـ وتقديرها حوادث الخ لكن لا نسلم انها حادثة اي
موجودة بعد عدم قولكم لانها متغيرة اي قولكم في بيان الحدوث لانها
متغيرة الخ لكن تارة يكمن الخ اي فاذا تحرك الجسم فالسكون لم ينعدم
بل هو ثابت استتر ومعنى استتار السكون ان حكمه وهو كون الشخص ساكنا
لم يظهر والظاهر انما هو حكم ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان
المراد بكمون الاعراض عدم ايجابها حكما وليس المراد بها استتارها لان
الاستتار من صفات الاجسام والحاصل ان الكمون في الاصل معناه
الاستتار وهو ظاهر في الاجسام وغير معقول في الاعراض وانما معنى
الكمون فيها ان توجد غير مقتضية لحكمها ومعنى ظهورها وجودها مقتضية

حكمها

حكمها فقول الش بظهور الخ الباء فيه للتصوير اومن قيام بنفسها المناسب
بالمقام ان يقول ومن القيام لحل الى القيام بنفسها ولا حاجة للعكس فتامل
واضداده كالجهل والظن والشك فالانسان يجد من نفسه العلم
بالمسالة الفلانية والجهل بكذا وانه ظان لها او شاك فيها او يجد من نفسه
ان الصوت قايم به خرجتم عن طور اي صفات العقلا اي صرتم غير
متصفين بها وسقطت الخ فيه اشارة الى ان سقوط الجواب من حيث
الخروج من طور العقلا وح فلا داع للرد عليهم بالوجه الثاني ولا منافاة
تامل الكم في عداد عداد بوزن عماد اي انكم تعدون من افراد من لا عقل لهم
وثانيها اقراركم الخ لا منافاة لهذا بعد ان ابني ما تقدم على عدم العقل الا ان
يقال هذا على طريق التنزل اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن يرد الخ وهو بعيد
من العبارة وهو الذي يعني الخ اي وهذا الامر الزايد هو الذي
الخ والواسطة عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على
حذف مضاف اي بين ذي الوجود والعدم اي المراد بين الموجود والمعدوم
قلنا الخ ملخص الرد عليهم بهذا الجواب لمخالفتهم لمذهب المحققين
وهذا الاخير فيه تنبيه على انه قال بهذا القول في الصغرى لو لما يفتقر الى الدليل
اي بدليل حدوث العالم المذكور هنا الاصرار على عدمها اراد بعدمها
انتفاوها لانهم اذا قالوا انها واسطة قالوا بعدمها على وجودها
اي الاعراض من غير حاجة اليه اي الى الاستدلال بانه ضروري
اومن غير حاجة الى الطول لان القدر الذي قلناه كاف ومن اشهر الطرق
على ثبوت الاعراض طريق امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان
تقول مثلا اذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا
فهذان الحكمان جايزان وكل جايز لابد له من مقتض والمقتضي اما نفي او
اثبات والاول باطل لان العدم لا اقتضا له والاثبات اما نفس الجوهر
او امر زايد عليه والاول باطل اذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركية مثلا
لما زالت هذه الحالة مع وجوده بان ما بالذات لا يزول ولا يتغير ثم الزايد اما
مثل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل الجوهر بحسب انه يساويه
وخلافه اما فاعل مختار او قايم معنى بالجوهر والاول باطل لان المختار لابد له

من نعل والجوهر مستمر الوجود فلا ينعدم فيه في حال بقايه فتعين الثاني وهو
العرض المطلوب   اجتمع الضدان اي في محل واحد واجتماع الضدين
في محل واحد محال فما ادى اليه وهو الكمون باطل وقد اجابوا عن اجتماع
الضدين بما حاصله ان التضاد لا يقع بين العلل بل بين احكامها فلا
يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما كالمتحركية والساكنية
والحركة والسكون وان كانا موجودين الا ان حكم احدهما معدوم لانه
متى كمنت الحركة لم يظهر حكمها بل ينعدم وحينئذ فلم يكن هناك اجتماع الضدين
على تقدير الكمون وحينئذ فالكمون ليس باطلا ورد هذا بان الاحكام معلولات
وهي لا تتحقق الا بتحقق عللها فالكون ساكنا انما يثبت لثبوت السكون
فاذا ثبت السكون ثبت الكون ساكنا وحينئذ فالتضاد انما هو واقع اولا وبالذات
بين العلل اعني الحركة والسكون ووجوده في الاحكام فانما هو بواسطة
وجوده في العلل لانها متضادة في نفسها والا لزم ثبوت الحال للمحال
وايضا فالكون والظهور الخ حاصله ان العرض كالحركة مثلا عند
حصولها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال حصول السكون قد
اتصفت بالكمون فالحركة قد قام بها السكون والظهور في انين فان قالوا انه
ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فنقول لهم قد خالفتم اصلكم
ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم ان الاعراض تكمن ولا تنعدم والكمون
والظهور من جملة الاعراض الزايدة ومتى ثبت ان الكمون والظهور ينعدم
ثبت حدوثه وهما ملازمان للجرم وملازم الحادث حادث فقد ثبت المطلوب
الذي قد فررتم من القول به وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا انه
لا ينعدم احدهما عند الاتصاف بالاخر بل يكمن لزم التسلسل وسياتي بيانه
وان قالوا بكمونهما يعني ان قالوا ان الكمون والظهور كل لا ينعدم بل قالوا
ان الكمون توارد على الحركة حالة ثبوت السكون والظهور المتوارد عليها ايضا
حين ثبوتها كل منهما اي من الكمون والظهور تتصف به الحركة وليس
احدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو كامن فنقول لهم يلزم التسلسل
وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض اتصافها
بالكمون يكون الكمون متصفا بالكون كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت

العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون لكون اخر اي ان الكون الاخر متصف بالكون
كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون
الثاني لكمون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وكذا يقال في الظهور فاذا كانت متصفة
بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا والاتصاف بذلك فرع عن ثبوت
الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور الثاني متصف بالكون ظاهرا والاتصاف
به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور فيحتاج الظهور الثاني لظهور ثالث
وهكذا او يتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادى اليه باطل   وان قالوا
بكمونهما اي بكمون الكمون والظهور بان قالوا الكمون يكمن عند وجود الظهور والظهور
يكمن عند وجود الكمون وقوله وظهورهما اي بان قالوا يظهر الكمون عند عدم
الظهور ويظهر الظهور عند عدم الكمون لكن انت خبير بان فرض الكلام
اولا في الكمون حيث قال اولا فان كان ينعدم احدهما عند وجود الاخر لزمهم نقض
اصلهم اي قاعدتهم من قولهم بكمون الاعراض وحيث كان فرض الكلام اولا في الكمون
فكان المناسب للمصنف ان يقول وان قالوا بكمونه وظهوره اي ذلك الاحد وهو
الكمون لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض اعني الحركة مثلا عند
ثبوتها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال ثبوت السكون قد اتصفت
بالكمون فالحركة قد قام بها الكمون والظهور في انين لكن هذا الكمون والظهور ان
قلتم انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول
بكمون الاعراض وان قلتم انه عند الاتصاف باحدهما لا ينعدم الاخر بل يكمن لزمكم
التسلسل   في كون الاعراض في بمعنى من التي للبيان اي فقد نقضوا اصلهم
من القول بكمون الاعراض   لزم قلب هذه الحقيقة اي لان الانتقال
من لوازم الاجرام فقد قلبوا الحقيقة فجعلوا لازم الجرم لازما للعرض وهذه
قلب لحقيقة العرض لكن للخصم ان يمنع هذا انما لزم من جعل الحركة
انتقال الجوهر من حيز الى حيز اخر ويقول ونحن لا نقول بذلك لجواز ان
يكون غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما مصحوب بسنده او يكون
بلا سند   وقيام المعنى بالمعنى وهو قيام الانتقال بالانتقال
وتقديرها حوادث الخ هذا دفع لاعتراض من الفلاسفة وارد على كبرى الدليل
الذي استدلينا به على حدوث العالم وهي وكل من صفاته حادثة فهو حادث

وحاصل الاعتراض انا لانسلم ان كل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم
كلامكم الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول لانه اذا كان لها اول ولو لم يكن
الموصوف بها له اول بان كان قبلها لزم عرو الموصوف عنها قبل حدوثها وعرو
الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول تلك الصفات الحادثة التي لازمة الاجرام
لا اول لها وحينئذ فالاجرام المستندة لها والملازمة لها كذلك ولا يلزم من قدم
الاجرام عروها عن هذه الصفات الحادثة اللازمة لها اذ ما من حادث من
الصفات الا وقبله حادث فما من بياض او سواد الا وقبله مثله وما من شخص
الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض لا نهاية لها وان كانت حادثة
وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثة لا اول لها ولا يعرو النوع القديم من
البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له وكذلك الفلك قديم وحركاته حادثة
لا نهاية لها فما من حركة الا وقبلها حركة ولا مبدا لتلك الحركات وان كانت حادثة
فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم على الوجه
الذي اشار له المص بقوله وتقديرها الخ ان تقول لو قدرت صفات العالم
حوادث لا اول لها لادى ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل الوجود
الآن لكن فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان صفات العالم حوادث
لا اول لها بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها لكانت باعتبار
البارحة قد تناهت في العدد قبل مجي حركة اليوم وبيان الاستثنائية
وهو ان فراغ ما لا نهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد
يستلزم انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين المتنافيين
محال ولان تقديرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده
وذلك كحركة اليوم فانها محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ
ما قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل للتنافي
والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقديرها حوادث لا اول لها باطل لامرين
الامر الاول ما فيه من التناقض الامر الثاني انه يلزم عدم عليه وجود حركة اليوم
لانها متوقفة على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال والمتوقف على المحال محال فتكون
حركة اليوم عدما مع ان حركة اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك تقول المص
وتقديرها هذا مقدم الشرطية وقوله يؤدي الخ هذا هو التالي لانه في قوة قوله

لوكانت

لو كانت الاعراض حوادث لا نهاية لها لادى ذلك الى فراغ الخ وقوله وتقديرها الخ
مصدر مضاف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض وقوله
ففراغ ما لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية فكان الواجب ادخال لكن عليها والمصنف
ادخلها على دليل الاستثنائية وذلك لان قوله لان فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه
هذا دليل للاستثنائية قدمه المص عليها وادخل عليه اداة الاستثناء وهو غير
مناسب وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية انه انما كان فراغ ما لا نهاية له
من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد انتهى طرفه استلزم انتهاء طرفه الثاني
فيكون له اول واخر والغرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزمه الجمع بين متنافيين ثم ان
بيان الاستثنائية بما قاله المص لا يحسن وذلك لانه لا يلزم من انتهاء طرف انتهاء
الطرف الثاني والاولى ان يقال في بيانها انما كان فراغ ما لا نهاية له باطلا للجمع بين
النقيضين وهي النهاية وعدم النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشيء لا نهاية
له يقتضي عدم الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقديرها حوادث لا اول لها
امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لا نهاية له وهذا باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين
والامر الثاني ان يكون ما هو متحقق الوجود الآن غير موجود ثم بعد هذا كله فيقال ان اللازم
الاول اعني التناقض لا يتم وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا لم تتحد
وذلك لان عدم النهاية من جانب المبدا اي الاول والفراغ والنهاية من جانب
ما لا يزال اي من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وح فلم يكن هنالك تناقض
فتامل لما تتوقف عليه اي على الفراغ وهذا اشارة للازم الثاني وكان
الاولى ان ياتي به على وجه يشير الى انه لازم ثان بحيث يقول وكما لزم عليه محال
من جهة التنافي يلزمه محال اخر من جهة اقتضائه عدم وجود حركة اليوم مثلا
مع انها موجودة بالمشاهدة فتامل اعلم ان الملل اي اهل الملل لان الملل جمع
ملة والمراد بها الاديان وهي لا يتاتى منها اجماع بل الاجماع انما هو من اهلها
اجمعوا على حدوث ما سوى الله اعلم ان اهل السنة يقولون ان الحادث هو الموجود بعد
عدم واما الفلاسفة فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير سواء كان له اول وهو
الحادث بالذات والزمان كزيد وعمرو او لم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث بالذات
القديم بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم فهي حادثة بالذات لان الغير وهو
واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليل وقديمة بالزمان اي لا اول لها لان المعلول

مقارن للعلة في الوجود اذا علمت هذا فقول الش اجمعوا على حدوث ماسوى الله
اي على وجوده بعد عدم وقوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة اي طايفة قليلة من
الفلاسفة اي فانهم لا يقولون بحدوث ماسوى الله اي بالمعنى المتقدم فلا ينافي
انهم يقولون انه حادث لكن بمعنى اخو هو ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق
التعليل وح فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر الفلاسفة يقول ان
ماسوى الله مسبوق بالعدم وهذه الشرذمة تقول ان ماسوى الله حادث
بالذات بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعة قديم بالزمان اي لا اول
له هذا كلام الش لكن فيه ان بعض الفلاسفة تقول ان ماسوى الله بعضه وهو
العلوي منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم وبعضه حادث
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلف في الذات عندهم هل هي
من قبيل الاجسام او الاعراض لهم في ذلك كلام طويل فقول الش الا شرذمة قليلة
لا يسلم كما لكم قرر الشيخ وقد يقال لا اعتراض عليه وذلك لان قوله ولم يخالف
في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة اي فانها لا تقول بحدوثه اي انه موجود بعد
عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان وبعضه حادث بالذات والزمان
ومنهم من يقول ان العلوي منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه
قديم بالزمان وبعضه حادث بالصفات واراد بالشرذمة الجماعة القليلة قلة
نسبية فهو لا الفرق الثلاث كلهم اقل ممن يقول بان وجوده بعد العدم ومما
يويد ان مراد الش ذلك قوله بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك
بعض من ينتمي للاسلام كابن سينا والفارابي وحفيدا ابن رشد والحاصل ان
قدماهم الخ اي قدما الفلاسفة اي قدما هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما خمسة
مراده بالقدما ما يشمل القديم بالذات والقديم بالزمان لان واجب الوجود وهو
الرب يقولون انه قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث بالذات لان
النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثرفيها المولى عندهم بطريق التعليل فهي قديمة
زمانا وحادثة ذاتا فما ذكره هنا كلام لبعض من جملة الشرذمة التي لم تقل ان
ماسوى الله موجود بعد عدم والحاصل ان جمهور الفلاسفة على ان ماسوى الله
موجود بعد عدم والقليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افترقوا فرقا
فمنهم من اثبت هذه القدما الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود بعد عدم

ومنهم

ومنهم من قال ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا حركات الافلاك اي اشخاصها
فانها حادثة اي موجودة بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلي فهيولاه
قديمة واشخاصه حادثة ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم من
يقول ان العالم كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الش والحاصل اي حاصل
بيان مذاهبهم اي حاصله على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل
اثبت قدما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم
يقولون بقدمها وبقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدمها وبقدم الافلاك
اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك اي حركته النوعية وسموه عقلا
اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة لان من اثبت العقول العشرة يقول انها
اثر واجب الوجود وواجب الوجود لا يسميه عقلا ثم نبه انما عبر
بثم لان النفس وما بعدها عند هذه الفرقة اثر واجب الوجود اثرفيها بطريق
التعليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسمية والعرضية وانظر هل هذه
الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر لواجب الوجود بلا واسطة
او ان بعضها اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له بواسطة بان يقال مثلا انه اثر في النفس
بطريق التعليل والنفس اثرت في الهيولا بطريق التعليل الخ حرر ذلك كذا قرر
شيخنا والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود واحد من كل جهة والواحد
من كل جهة لا يصدر عنه بطريق التعليل الا شي واحد وهيولا هي المادة
التي تتوارد عليها الصور ودهر المراد به الزمن وهو الفلك عندهم وخلا
هو الفراغ الذي ورا العالم فهو موجود ومتصف بالقدم عندهم بمعنى انه لا اول له
واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شي ورا العالم وعلى فرض خلا فلا وجود له
بل هو امر عدمي الا الحركات اي حركات الافلاك وهو عالم الكون
والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي الوجود والفساد اي العدم
اي للصور الشخصية واما الهيولى فهي باقية على حالها لا يقع فيها فساد والحاصل
ان الكون عبارة عن تجدد صورة وطروها للهيولى والفساد عبارة عن عدم
الصورة التي قبلها المطرو عليها وهو ما تحت مقعر فلك القمر مقعر الفلك ادناه ٥
واسفله ومحدبه اعلاه والاعراض اي من البياض والسواد مثلا ومن
الاشكال فالاشكال من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر مجرد مثلا

القمح اذا طحن ثم عجن ثم خبز ثم نزل فضلة فالذات التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز
هي النازلة من المخرج وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل
البياض والسواد والاشكال جمع شكل وهي الهيئة العارضة للجسم بعد تركبه
من الهيولي والصورة من احاطة حد به او حدود كما في الدايرة ونصفها والمثلث
وغيره واما الصورة فهي جوهر مجرد لا يمكن انفكاك الهيولي عنه ولا انفكاكه
عن الهيولي   فلا اول لها الاو قبله واحد الخ اي لانه اذا كانت الهيولي ونوع
الصور والاعراض قديم كان كل ما من واحد الاو قبله واحد فالاشخاص مثل زيد
وعمر وحادثة ونوعها قديم وسياتي ابطال هذا بان النوع لا تحقق له الا في
افراده ومتى كانت الافراد حادثة كان النوع كذلك   وتوقف جالينوس الخ
اي فهو احسن حالا منهم وكان في زمن سيدنا عيسى فذكر له شانه يقال ان
كان الامر كما قلتم فقد امنت به فذهب له فمات في الطريق واعلم ان الفلاسفة
كانوا لا يقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه واتبع على ذلك
لانه كان له سطوة بتلميذه اسكندر ذو القرنين كما في بعض التفاسير وذلك
شيخنا ان تلميذ ارسطو اسكندر من غير ذو القرنين كان سلطانا كافرا جبارا واما
ذو القرنين فكان من اوليا الله واجتمع بالخضر ودعاله   اعتراض
من الفلاسفة على كبرى الدليل اي منع منهم لتلك الكبرى   قولكم اي في
دليل الكبرى يا معشر اهل السنة   لان ذلك اي كونه صادقا مثلها
لا مفتتح لتلك الحوادث بفتح التا مجا انه مصدر اي لا افتتاح
او بكسرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام
كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا بالنسبة للجرم وقوله بل ما من
حادث اي بل ما وصف حادث   فلم يلزم الخ مرتب على محذوف والاصل
بل ما من وصف حادث الاو قبله حادث والخ فنقول الاجرام قديمة والحوادث
ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث
اللازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها عن الحوادث على
هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك والهيولي وانواع العالم كالانسان
الانواع لا الاشخاص لان هذه عندهم حادثة بالذات   على هذا
التقدير اي تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لا نهاية لها

لا ان نوعها

لا ان نوعها الذي لا ينفك عنه الاجرام قديم لا اول له فهذا اذ لا حاجة اليه
لانه متى حكم بان ما من حركة الاو قبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام عروها
عن الحوادث الملازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا يقولون بتقدم
النوع هذا ثم ان قولهم بتقدم النوع لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده
حادثة ولا وجود للنوع الا في افراده   من اوجه اي اربعة لانها مذكورة
في المتن   ان يكون داخلا في الوجود اي اتصف بالوجود وقوله وفرغ
اي انتهى من حركات الافلاك   واشخاص الحيوانات هذا خروج
عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوادث لا اول لها من الصفات لا من اشخاص
الحيوانات فلو قال واشخاص البياض مثلا كان اولى الا ان يقال هذا مما انجر
اليه الكلام فهو توسعة في الدايرة   عدد لا نهاية له مرفوع تنازع فيه
دخل وفرغ قبل قوله من حركات الخ وحاصله انه يلزم على وجود صفات
حوادث لا اول لها ان يكون قد دخل في الوجود من حركات الافلاك ونحوها
عدد لا نهاية له وفرغ من حركات الافلاك ونحوها عدد لا نهاية له   جمع
بين متنافيين ضعفه السعد بان الفراغ في المستقبل وعدم النهاية في الماضي
فليس في الجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض انك تجد الورد وتم فالمخصوم
ان لا يسلمون ذلك بل يقولون الفراغ في طرف وعدم النهاية في طرف تامل
ويلزم عليه اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ فيه ان
المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجود حركة الفلك الآن محالا
لان الكلام في صفات الاجرام   وهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا
فيه من الجمع بين متنافيين كما مر وقد علمت ان الملازم الاول غير لازم وهذا
مبني عليه فيكون غير لازم ايضا تامل   والى هذا الجواب يعني الاول
اشرنا في المقدمة بقولنا يودي الاولى ان يقول اشرنا في العقيدة بقولنا
وتقديرها الخ   المجمدة اي الخصوم من الالحاد وهو الخصومة
اذ قلتم اذ تعليلية اي لانكم قلتم ان نعيم الجنة لا نهاية لها   ان حوادث
نعيمها من اضافة الصفة للموصوف اي نعيمها الحوادث ووصف نعيمها بالجمع
لكثرة افراده وقوله وسرورها مرادف لما قبله   ومتجددات افراحها
اي وافراحها المتجددة وهذا من عطف الخاص على العام   بمعنى لا نهاية

الخ البا زائدة واضافة معنى لما بعده للبيان من الجمع بين الفراغ الخ هذا بيان
لادلة الاستحالة التي وجدت فيه وعدم ذلك بالجر عطف على الجمع اي ومن عدم
ذلك مثل عدم ما تحقق وجوده وانعدم فيه دليل الجواز عطف لازم على ملزوم
لانه يلزم من وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما اتى بهذا
لتحصل المقابلة مع ما ياتي من التصريح بدليل الجواز يعني انها لا تنقطع اي
فليس المراد بعدم الاخر استمرار الشيء الواحد الى ما لا نهاية له بل المراد ان التجدد
واحد بعد واحد الى غير نهاية حتى لا يجد الخ اي بحيث لا يجد شيء
بعدها وهذا تفسير للمنفي وليس من حقيقة الحادث الخ هذا جواب
عما يقال كيف يكون نعيم الجنة حوادث لا اخر لها مع انه اذا كان الشيء حادثا
يكون له اخر وحاصل الجواب انا لا نسلم انه متى كان الشيء حادثا يكون له
اخر اذ ليس من حقيقة الحادث ان يكون له اخر اذ هو الموجود بعد عدم فلم يوخذ
في مفهومه الاخر وانما الذي في لوازمه ان يكون له اول لانه قد اخذ في مفهومه
شرطا فقول الش ومن حقيقته الخ عطف على ليس لا على المنفي اعني مدخولها
يعني ان الحادث هو الموجود بشرط كونه بعد عدم فالمسبوقية بالعدم في حقيقته
لازم لانه من الحقيقة وح فقول الش ومن حقيقته ان يكون له اول قد [illegible]
ذلك واما دليل جوازه الخ فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهي
عدم نعيم الجنة اي لم يقل احد انه واجب عقلا بحيث تكون تناهيه محالا
وح فمتى انتفت ادلة الاستحالة ثبت الجواز فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل
الجواب انه لما كان لا يلزم من انتفا ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول اتى بهذا بيانا لنفي الاستحالة فكانه يقول لا ان دليل الاستحا له
منفي فهي كذلك والثابت انما هو الجواز فتامل سلمنا انه يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول فنقول انه اتى بهذا زيادة للايضاح وتحقيقا للمقام
لا تتقرر اي في الخارج وسياتي برهانه اي وسياتي في الاتي برهان
ذلك المتقرر في الخارج وقوله من وجوب الخ بيان لما تقرر في الخارج
بل ممكن اي ومن جملته نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي يجب لها
العموم فيما تتعلق به فالعلم يجب عمومه في اقسام الحكم العقلي الثلاثة وكذلك
والسمع الكلام والبصر يجب عموم تعلقهما بالموجودات وكان الاولى حذف قوله

وكذا

وكذا سائر صفاته اي باقيها لان الحادث من حيث التأثير فيه لا يتعلق به
الا القدرة والارادة ولا دخل لبقية الصفات فيه للزم عجز الخ اي والتالي
باطل فبطل المقدم وهو وجوب الاخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن امثال
ما وقع اي لزم عجز القدرة والارادة عن تعلقهما بالشيء من افراد النعيم يقع بعد
الاخر مماثل لما وقع منها قبل الاخر لكن يعني ان التلازم في الشرطية ممنوع اذ
متى وجب ان يكون للحوادث اخر لزم ان وجود شيء بعد الاخر مستحيل ومن المعلوم
ان عدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزا لان القدرة لا تتعلق بالمحال وعدم
تعلقها به لا يقال فيه انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب الاخر للحوادث
استحالة وجود شيء منها بعد الاخر لان المراد بالوجوب في كلامه الوجوب
العقلي ولا شك ان عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من امثال
ما وقع وفيه ان ما بعد الاخر صار مستحيل الوجود لان الاخر واجب عقلا
وح فللخصم ان يمنع امكانها وضرورتها الا ان يقال وهي ممكنة اي امثـ
امثالها بالادلة فهي نظرية ابتداء ضرورية انتهاء فهي من المحال اي لذاته
وهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا لما فيه من الجمع بين متنافيين
مطابق لهذا المثال فيه ان هذا المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطا في المثال وما
متوقف قالوه في الحركات اتفاقي من غير ان توقف اللاحقة على السابقة واجاب
بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات علل موثرات في بعضها فحركة الامس علة
موثرة في حركة اليوم وحركة اليوم موثرة في حركة الغد وهكذا وعلى هذا يكون المثال
مطابقا لما هنا كذا قرر الشيخ ثم اني قلت له ان العلة عندهم يجب مقارنتها
للمعلول في الزمان وتقدمها عليه في العقل وح فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة
والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه بان قولهم انه يجب مقارنة العلة للمعلول
اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهنا قد وجد مانع وهنا وجود المثل
فوجود المثل مانع من المقارنة ثم قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن اصل
الاشكال اعني عدم المطابقة بين المثال وما قالوه ان يقال ان التوقف وان لم
يصرحوا به لكنه لازم لهم ضرورة ان الحركة يتوقف وجودها على محل وقد قالوا
بقدم هذا المحل وانه لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على حركات
قبلها لا نهاية لها فالحركة للفلك مبتدا ونظير الدرهم خبره واخبر عن

والملايكة بعد ذلك
المونث والمذكور لان صيغة فعيل يصح فيها ذلك قال تعالى والملايكة بعد ذلك
ظهير   وكذا يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ وهذا
خروج عما الكلام فيه اذ كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات وتحو فالازم عدم حركة
هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا ووجود ساير الحيوانات فهو لازم
لشي اخر ادعوه ليس الكلام فيه وهو انه مامن شخص الا وقبله شخص فتامل
لتوقفنا الخ اي معشر ساير الحيوانات فتوقف وجود الانسان على وجود
اباته لا تفرغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على ما لا يفرغ وتوقف وجود
النبات على وجود بذر قبله لا يفرغ عليه يلزم ان لا يوجد لتوقفه على ما لا يفرغ
ولا خبر في قضيتهم بضم الخاء وسكون البا هذا هو المروي عن المص
لكن فيه ان الخبر معناه العلم فحم فالمعنى ولا علم بقضيتهم وهذا غير مناسب فكان
الاولى ان يعبر بقوله ولا شك في قضيتهم الا ان يقال يوول خبر بمعنى مخبر اي لا مخبر
بقضيتهم مثل العيان بل العيان اقوى هذا ويمكن ان يقرا خبر بفتح الخاء والبا
وحم يكون اشارة الى المثال وهو قوله ليس الخبر كالعيان تامل   ومثال ما اي
عيناه المناسب لما سبق ان يقول ومثلوا المراد عيناه لكنه تفنن في التعبير   وايضا
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه اي لكن التالي
وهو مقارنة الوجود الازلي لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث
لا اول لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بالنصب مفعول يقارن والازلي صفة
للوجود وعدمه بالرفع فاعل يقارن   هذا وجه ثان الاولى هذا وجه
ثالث فالاول لزوم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل الوجود الآن وهو باطل
للتناقض الثاني لزوم عدم ما هو محقق الوجود وهو باطل   لزم اجتماع
الوجود الازلي مع عدمه لكن التالي باطل فبطل المقدم فحذف الاستثنائية
لظهورها   وبيان الملازمة الخ الملازمة امتناع انفكاك التالي عن الشي
اي وبيان امتناع انفكاك التالي عن المقدم في الشرطية السابقة   وتلك
المقدمات كلها مجتمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله
حادث الى غير نهاية وحم فلا يتاتى عدمين اجتماع في الازل لكون الزمان لا يخلو عن   عدمان
وجود وانما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص وعدم الذي قبله وهكذا الى غير
نهاية فليس الازل ظرفا لجمع كل الاعدام اذ لا يتاتى اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يخلوا

عن الوجود

عن الوجود بان فرغت الافراد فتكون جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون
ما من حادث الا وقبله حادث دايما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل
يكفي ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه ازلي وقيل يقدم الجنس فلا بد من فرد ازلي
فيتحقق فيلزم اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المص بعد فتامل
اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات ولو قال اذ لا ترتيب في الازل لكان احسن
لان عدم الترتيب في الازليات سببه عدم الترتيب في الازل   وجنس
الحوادث ازلي ايضا اي كما ان المقدمات ازلية وقوله وتلك المقدمات الخ توطاة
لقوله فيلزم ان يكون الخ   فيلزم ان يكون ذلك الحادث اي الذي هو من افراده
ازليا لان الجنس ازلي ولا تحقق له الا في فرد من افراده وما تحقق فيه الازلي يلزم
ان يكون ازليا وقوله لكن عدمه اي عدم ذلك الفرد الذي تحقق فيه الجنس وقوله
ايضا اي كما ان وجوده ازلي واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان الخصوم يقولون
بتحقق الجنس في فرد من الحيوان وهم انما يقولون ان جنس الحوادث الازلي يتحقق
في جميع الافراد التي لا نهاية لها وحم فلا يلزم اجتماع وجود الشي وعدمه تامل
فيلزم الخ تفريع على بيان الملازمة   على الضرورة اي بالضرورة اي
بالبداهة   اي اجتماع وجود الشي مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية
التي حذفها الش وحم فهذا مرتبط بقوله اولا لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه
ويصح ان يجعل هذه مقدمة كبرى حملية وقوله اولا لو كانت الحوادث لا اول
لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه مقدمة صغرى شرطية فعلى هذا
يكون الذي ذكره الش قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطية وحملية
وليس في كلام الش حم حذف شي من المقدمات   وفيه ايضا مصاحبة الخ
اي وفي كون الحوادث لا اول لها وقوله ايضا اي كما فيه ما تقدم من مقارنة وجود
الشي لعدمه   وهو العدم اي الازلي بذلك الفرد وقوله وهو الوجود
اي الفرد الذي تحقق فيه الجنس وحاصله ان ذلك الفرد قد وصف بالحدوث
والمسبوقية وقد صاحبه العدم الازلي على ما تقدم الموصوف بالسابقية
والازلية ومصاحبة السابق للمسبوق المذكورين مستحيلة لانها تودي
للتناقض فقوله وفيه ايضا مصاحبة الخ غير مقصود لذاته بل ذكر توطية لقوله
بعد وفيه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث لا اول لها يلزمه محالان الاول

مقارنة الوجود للعدم والثاني مصاحبة السابق للمسبوق المودي للتناقض
وفيه الجمع اي وفيما ذكر من المصاحبة الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان الموصوف
بالازلية غير الموصوف بالحدوث لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف
بالازلية الاجناس وح فلا تناقض لعدم توارد الحدوث والازلية على محل واحد
وهو الحدوث الخ الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية لكنه افرد
باعتبار المذكور اي وما ذكر من التناقض بين الحدوث والازلية فان قالوا
لا نسلم ان العدم اي الخ حتى يلزم عليه الجمع بين متناقضين وهما الحدوث
والازلية وهذا السوال وارد على اللازم الاخير اعنى قوله وفيه ايضا مصاحبة دث
الخ ويلزمهم وجود سابق ومسبوق اي ويلزمهم على القول بوجود حوا
لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق وقد قلت انه صاحب الوجود الذي هو
مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث لا اول لها لزم عليه محالات ثلاثة
احتماع الوجود والعدم واحتماع الازلية والحدوث وهما متناقضان
وتغير سابق ومسبوق في الازل واختلاف هذه المحالات الثلاثة بالملاحظة
وكان المناسب ان ياتي بهذا اللازم الثالث بلصق اللازمين المذكورين قبل
ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هذا في المعنى عين الالزام المتقدم اعنى قوله
وفيه ايضا مصاحبة السابق للمسبوق الا ان يقال ان الاول نظر فيه
للتنافي والتناقض والثاني نظر فيه لعدم تصور الترتيب في الازل كما
تقدم فتامل وان يستحيل عند تطبيق الخ حاصله ان العددين
لا بد وان يكونا متساويين او لا بان يكون احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل من
ذلك الاخر فلو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفا وصف العددين بالمساواة
وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها وبيان الملازمة انك اذا اخذت سلسلة من حركات الفلك واعتبرتها
من الطوفان مثلا منجرة الى الازل واعتبرتها ثانيا من الان منجرة
الى الازل ايضا كان الماخوذ معك ح سلسلتان متغايرتان تغايرا حقيقيا
لان الاولى جزء للثانية والجزء مغاير لكله فاذا شرعت في التطبيق بين هاتين
السلسلتين وصرت تاخذ حركة من الطوفانية مبتدا بحركة ساعة الطوفان
وفي مقابلتها حركة من الآنية مبتدا من الحركة الواقعة الان وانت نازل فيهما

مضى الى

مضى الى الازل فمن المعلوم انك لا تنتهي الى حد بل تستمر نازلا الى الازل لما
انها حوادث لا اول لها وح فالمساواة بين السلسلتين مفقودة بالضرورة لان
الآنية تزيد على الطوفانية بحركات من الطوفان الى الان وكذلك الاقلية والاكثرية
مفقودة بالضرورة لعدم فراغ احدى السلسلتين قبل الاخرى الذي هو شرط في
تحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما
فيه من ارتفاع الشي والمساوي لنقيضه وح فالملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها مستحيل عند تطبيق ما فرغ منها اي من الحوادث والمراد بما فرغ منها
ما اعتبرناه ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد بالتطبيق ملاحظة
المقايسة بين السلسلتين بالقلب بان يلاحظ ان كل حركة من احدى السلسلتين
في مقابلة حركة من السلسلة الاخرى مثلا السلسلة الكاينة من يوم الجمعة
الى ما لا نهاية له ازلا مغايرة للسلسلة الكاينة من يوم السبت الذي بعد
الجمعة الى ما لا نهاية له ازلا لان الاولى جزء للثانية فمن المعلوم ان السلسلتين
غير متساويتين لان السبتية تزيد على الجمعية بالحركة الحاصلة يوم السبت فاذا
لاحظت التطبيق بين السلسلتين بقلبك بان اعتبرت حركة السبت واعتبرت
في مقابلتها حركة الجمعة واخذت من السبتية حركة الجمعة واخذت في
مقابلتها من الجمعية حركة الخميس واخذت من السبتية حركة الخميس واخذت
في مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا وانت نازل الى الازل فلا تجد
السلسلتين متساويتين لزيادة السبتية على الجمعية بحركة يوم السبت ولا
تجد احدى السلسلتين اكثر من الاخرى لان الغرض ان كل واحدة منهما
لا نهاية لها والاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ
الاخرى ما علم بين العددين اي ما وجب بينهما برهان القطع اي
لانه اعتبر فيه قطع احدى السلسلتين عن ما بعدها من الحوادث كالسلسلة
الطوفانية فانها اعتبرت من الطوفان الى ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها
من الحركات لاجل ان تحصيل سلسلة اخرى من الان الى ما لا نهاية له وقوله
والتطبيق اي لاننا اعتبرنا فيه التطبيق بين السلسلتين متغايران اي
تغايرا حقيقيا لان الجزء مغاير لكله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعنى
الآنية عين الاخرى اعنى الطوفانية غير انهما مختلفين باعتبار زيادة

الانية على الطوفانية من الطوفان الى الان والخلف لفظي لان كل قول لاحظ ملحظا
لو لاحظه الاخر لقال بقوله   وليس احدهما اكثر من الاخر اي ولا اقل ولم
يصرح به لانه لازم لنفي المساواة والاكثرية   لما علم من وجوب الخ وذلك
لان كل عددين متغايرين بينهما اما التناقض او مساواة النقيض وح فلا
يجتمعان ولا يرتفعان   لتحقق الزيادة في احدهما اعني السلسلة الانية
بالتحقيق دون زيادة اعني السلسلة الطوفانية   ويستحيل ان تكون
احدهما اعني السلسلة الانية   جعل شي على شي اي كجعل جلدة على اخرى
اي وهذا المعنى غير مراد هنا والمراد هنا ما بينه الشارح بقوله والمراد هنا الخ
فالمطبق في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث الخ تقابل ان يقول ان الانسب
العكس من ان المطبق هو ما فرضناه من عدد الحوادث من الان الى الازل
والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل وذلك
لان الملاحظ تطبيقه انما هو ما فرض طويلا فمتى اخذت واحدة من الانية
وجدت مقابلا لها واحدة من الطوفانية فلم توجد ساعة ما اذا اخذنا من
الانية واحدة الا ونجد لها واحدة مقابلة لها من الطوفانية وان كان ما قاله الشارح
ايضا صحيحا   ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق الخ اي لاجل قطعنا
المطبق بالقطع عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من الطوفان فبسبب
ملاحظتنا لها من الطوفان قد قطعناها عما بعدها ليحصل سلسلة اخرى
من الان الى ما لا نهاية له ثم ان الانسب للشارح ان يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا
الخ يسمى برهان القطع والتطبيق فكان يلتفت لجانب التطبيق في العلة كما
التفت لجانب القطع هذا وما ذكره شارحنا وقررناه تبعا له في بيان برهان
القطع والتطبيق لا يتم الا على ان المراد بالاقل ما يصير فانيا عند العد قبل
الاخر والمراد بالاكثر مقابله كما هو اصطلاح الحساب وللخصم ان لا يقول
بذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ قبل ذلك
الغير عند العد والاكثر ما زاد على غيره وقوله لم يحصل له فراغ عند العد قبل
ذلك الغير وح فلا يلزم على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس
بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة بين السلسلتين وح فالملازمة
في الشرطية ممنوعة ولاجل هذا قرر العلامة السعد برهان القطع والتطبيق

على طريق

على طريق اخرى غير ما ذكرها الشارح وحاصلها ان نقول لو وجد حوادث لا اول لها
لامكن ان يفرض سلسلة من الطوفان الى الازل ومن الان سلسلة اخرى كذلك
فاذا فرضنا ذلك وطبقت بينهما وصرنا ناخذ حركة من احداهما ونقابل بها
حركة من السلسلة الاخرى وهكذا مستمرين ونازلين الى الازل فلا يخلو حال هذه
الطوفانية من امرين فاما ان لا تفرغ ولا تقف على حد بل كلما ناخذ واحدة من
الانية نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من
مساواة الزائد للناقص فبطل الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما
ان تفرغ الطوفانية وتقف عند حد بان تتفق انا اخذنا واحدة من الانية
فلم نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت على الطوفانية
التي قد تناهت والزيادة انما هي بقدر متناه والزائد بمتناه متناه فيلزم
من هذا ان ما لا اول له له اول وهذا تهافت باطل فالملزوم وهو وجود حوادث
لا اول لها باطل وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة الزائد
للناقص او كون ما لا اول له له اول وكلاهما باطل واذا كان اللازم باطلا كان ملزومه
كذلك فهذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين اعني طريقة الشارح وطريقة
السعد انما يدل على استحالة حوادث موجودة لا اول لها واما امور اعتبارية
لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار كما انه
لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهى باعتبار الاخر كما في العدد فانه امر اعتباري
لا يتناهى بمعنى انه لا يقف على حد بحيث لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر في
ثبوت حوادث وجودية لا تتناهى بحسب الاخر كما في نعيم الجنة ومعلومات الله
ومقدوراته فانها لا تتناهى بمعنى انها لا تقف على حد وان كان كل ما وجد منها
بالفعل فهو متناه لا بمعنى انها غير متناهية وانها موجودة بالفعل اذ كل ما وجد
من الحوادث بالفعل فهو متناه   وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا
الدليل ان نقول لو وجد حوادث لا اول لها لزم اما سبقية الازلي على الازلي او
صيرورة ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل الملزوم
وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث لا اول لها
للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه فرغ وانقضى قبله حوادث لا اول لها
فنحكم على الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها

ويحكم على الحاصلة يوم الاحد كذلك ويحكم على الحاصلة يوم السبت كذلك وهكذا
ونحن نازلون الى جانب الماضي ذلك فان قالوا ان جنس الحكم عند الحاصل كل
حركة قديم ازلي بمعنى انه لا مبدا لها كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة
من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها
فنقول لهم لزم على كلامكم ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية وان جنس الاحكام
ازلي لا مبدا لشيء منها ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم
اذن المتقدم في الازلي اي يلزم تقدم الازلي على الازلي وهو باطل قطعا وان قالوا
ان جنس هذه الاحكام ليس بازلي بل له مبدا وهو الف حركة ماضية اعتبرت
نهايتها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف اعني حركة
اليوم انه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها ويصح الحكم كذلك عند حركة البارحة
وكذلك عند حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى مبدا الحركات الالف فنقول لهم
انا اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدا الالف بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها
ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لفراغ الحكم فعدم الحكم حينئذ على تلك
الحركة التي قبل الالف بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها انما هو لكون ما قبلها
متناه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه لصح الحكم والفرض انه لا يصح الحكم
فصار ما قبل تلك الحركة التي قبل مبدا الالف متناهيا مع انا قد حكمنا على مبدا
الالف بانه انقضى قبله حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق بالحركة التي قبل
ذلك المبدا وبالحركات السابقة على مبدا الالف متناهية وقد صارت غير متناهية
بزيادة الحركة التي قبل مبدا الالف ولا شك ان كون المتناهي يصير غير متناهي
بزيادة شيء متناه عليه باطل اذ الزايد والمزيد عليه شيء متناه متناه ايضا فنقول المص وان يصح
في كل حادث في المعنى عند اي عند كل حركة حادثة وقوله بفراغ بنا اي بفراغ
حركات حادثة وقوله قبله متعلق بفراغ والضمير للحادث وقوله بفراغ متعلق
بحكم اي وان يصح عند كل حركة حادثة ثبوت حكم بفراغ وانقضا حوادث
لا نهاية لها قبل تلك الحركة وهكذا الا الى اول في الاحكام اي ويستمر الامر في
الاحكام هكذا الا الى اول بان يثبت عند حركة حكم بانه مضى قبلها حركات لا نهاية
لها والاولى اسقاط قوله وهكذا لان قوله وان يصح في كل حادث يغني عنها لانا لم
نلتفت لاول الحوادث ولا لاوسطها ولا لاخرها بل هو شامل لاي حادث فهو

حكم شامل

حكم شامل فلا فايدة لقوله بعد وهكذا وقوله لا الى اول بيان لقوله وهكذا وقوله
في الاحكام اعترض بان الاولى ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزمه ان لا اول
للاحكام فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه يجب
تقدمه وحينئذ فقد لزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل ولعله انما عبر بقوله
في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ ومن لازمها اي من لازم تلك الاحكام
الحاصلة عند كل حادث بفراغ حوادث لا اول لها قبله وقوله سبق محكوم عليه اي
وهي الحوادث ان يسبق ازلي اي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها وقوله
ازليا اي وهو جنس الاحكام فان اجيب اي عن ما الزموا من سبق الازلي للازلي
وقوله بالنهاية في الاحكام اي حتى لا يكون جنسها ازليا فيلزم سبق ازلي ازلي
بالنهاية في الاحكام اي بحيث نقول ان الاحكام تنقطع عند ابتدا الف حركة
معتبر انتهايتها من الان فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم حينئذ سبق ازلي
ازلي لزم ان ما يتناهى اي وهي الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف
وقوله بزيادة واحد اي وهو الحركة التي هي مبدا الالف ايضا الانسب تاخيره
بعد قوله في رد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست رابعة ظاهره انه لا يحتاج
لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ ينافي ذلك واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورية
قد ينبه عليها فان قلت ان الامور الضرورية انما ينبه عليها اذا كان فيها نوع
خفا لا ان كانت ظاهرة واجيب بان قوله ظاهره مراده انه ليس فيها خفا شديد فلا
ينافي ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه قبله كل حادث
اي قبل كل حركة على اصلهم اي قاعدتهم من وجود حوادث لا اول لها
وقوله ضرورة اي وجوبا وليس المراد بالضروري ما قابل النظري لكن هذا
الحكم اي عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث لا نهاية لها مستحيل وانما عدل عن قوله
لكن الثاني باطل لما قاله طلبا للايضاح لما يذكره الخ اي من قوله وبيان الاستحالة
الخ ولا وجود لجنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو توكيد له
وبيان استحالة وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث
لا نهاية لها لو وجد اي الحكم وقوله اولا اي او لا يكون له اول ولا واسطة
بين الامرين وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث
لا نهاية لها ظاهره اي لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها

نهايتها

له

فانها ستبين اي يتبين ويظهر ظهورا تاما فالسين والتا للتاكيد   اما كون الحكم
الخ لف ونشر مشوش   ومن ضرورات هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن لازم
هذا الحكم ليوافق قول المتن ومن لازمها سبق محكوم عليه الذي هو المشروح ولعله
عدل لما قال اشارة الى ان ذلك اللازم ضروري وحاصله انه اذا كان الحكم لا اول له
بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لزم من ذلك ان كل حكم تقدمه محكوم عليه لان وجود
الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون المحكوم عليه ايضا لا اول له فما من محكوم عليه
الا وقبله محكوم عليه فيكون هنا امران ازليان وهما جنس الحكم وجنس المحكوم
عليه ويلزم سبق الثاني على الاول لكن سبق الازلي على الازلي محال فما ادى اليه
محال وانما فرض الكلام في الجنسين لانهما ازليان عند الخصم واما الاشخاص فهي
حادثة غير ازلية اتفاقا   وسبق الازلي على الازلي محال الخصم وهو الفيلسوف
ان يقول سبق الازلي على الازلي انما يكون محالا اذا كانت السبقية زمانية لانها تنافي
الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على جنس الحكم هذه سبقية ذاتية
في التعقل كسبقية العلة على المعلول وهذا لا تضر لانها لا تنافي الازلية   عدد
متناه في نفسه اي وهو الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف وقوله زيد
عليه واحد اي وهو الحركة التي قبل مبدا الالف   فالحكم بان المجموع اي المزيد
والمزيد عليه كالحركة التي قبل مبدا الالف والحركات التي قبلها   واما بيان
لزوم هذا المحال اي وهو ان ما يتناهى صار لا يتناهى بزيادة عدد متناه ثم ان
مقابل اما الخ محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال على تقدير عدم انتها الحكم
فقد علم واما بيان الخ   على اصلهم اي موافق لقاعدتهم وهي وجود حوادث
لا اول لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه بيان للازم الاول واللازم الثاني
فهو اعم من قوله واما بيان الخ   ان نفرض في حركة الفلك اي عند حركة
الفلك في يومنا هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله اي قبل اليوم
اي قبل حركة اليوم ليناسب ما تقدم   التي تلي حركة يومنا هذا فقوله الظرف
متعلق بتلي فالمراد انها تليه من جهة الماضي لا من جهة الاستقبال وقوله في
الحركة اي عند الحركة التي تلي يومنا هذا   ما توالت الاحكام الاولى ثم هكذا تفرض
احكاما ما توالت الحركات فالاحكام تابعة لها   فان فرض توا ليها اي الاحكام
سابق الزمان على الذي يوجد فيه الحكم فيه انه ان اراد وجوب الحكم

عليها

عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه لا يلزم من وجود الحوادث وقوع الحكم عليها وان اراد
الحكم بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر انه اراد الاول ولكنه غير مطابق
لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم
الخ فالاولى للشارح ان يقول وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها سابقة على الحكم عليها
          فهو اي فرض توا ليها ابدا القسم الاول   وان فرض ان الاحكام انقطعت
اي بالعد وقوله بحيث كان لها اول اي معتبرا ذلك الاول فيما مضى كا فرضنا
ان الالف اخرها معتبر من الان واولها فيما مضى   فهو اي ان فرض الاحكام
انقطعت بالعد القسم الثاني   على الوجه السابق اي عند قوله اولا فلنعرض
مثالا الخ وذلك بان نفرض عند وجود حركة الفلك في يومنا وجود حكم بانه
فرغ قبل تلك الحركة حركات لا اخر نهاية لها ثم نفرض عند وجود الحركة الحاصلة
في الامس وجود الحكم اخر وكذا في حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى تمام الخ
ثم انقطع الحكم اي عند التي قبل الالف   فيما دونه اعني حركة الالف
لكن قد حكم عليها اي على ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه
اي عند الحكم على تمام الالف وقوله مجموعا حال من الضمير المجرور وقوله قبلها
حال من الواحدة اي حالة كون تلك الواحدة التي تلي الالف قبل اي انها تليه
من الطرف الاول والحاصل اننا اذا حكمنا عند مبدا الالف بانه قد فرغ قبل ذلك حركات
لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التي تلي مبدا الالف وعلى ما قبلها من الحركات
          على مجموع الحركات التي قبل الالف اي الشامل للواحدة التي قبل الالف ولما
قبلها   قبلها اي حالة كون تلك الواحدة الوالية للالف قبله   بل وعدم
الخ اي بل نقول ان عدم النهاية للحركات في كل فرد من افراد الالف حكم سببه الخ
          لان ما قبل هذه الحركات التي قبل من جهة الازل   والفرض وجوب
انقطاعه اي عند الحركة التي قبل الالف   اذ علاه اي لان ما بعدها
وهو ما قبل الحركة الواحدة وما بعدها الخ هذا جار على ان ما في قول المتن ما يتناهى
مصدوقه ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الالف واما قوله وان شئت
فاقتصر الخ فهو جار على ان مصدوق ما في ذلك ما قبل الواحدة الزائدة
وهو اقرب اي بحسب النظر لعدم اعتبار كثرة العدد فيه وانما كان اظهر من جهة
انه هو المتنازع في تناهيه لكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه

واما الالف الاخيرة فهي منحصرة بالضرورة وليست محل النزاع هذا كله فللخصم
ان يقول نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلي على الازلي
لا نسلم ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا اللزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب
تقدمه على الحكم في الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه في التعقل فنحن
نقول ان العلم قديم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه الحركة سابقة على الحكم في
التعقل ولا ضرر في ذلك وحينئذ فلم يتم ما ذكرتم من الدليل   في سائر ما قالوا به اي من غير
الحركات اي ان كل ما قالوا به في العالم السفلي من حوادث لا اول لها يجري فيه هذا
البيان كما جرى في حركات الافلاك فصل ثم نقول الخ   ثم نقول ثم
للترتيب الذكري والمعنوي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما تقدم فيه
اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات لصفاته واثبات الصفات مترتب على
اثبات وجود الموصوف ولما توجه المصنف لاثبات الصفات قدم الكلام على السلوب
لانها من باب التخلية بخلاف المعاني والمعنوية فان اثباتهما من باب التحلية
والشان ان التخلية تقدم على التحلية وقدم القدم والبقا على ما سواهما من السلوب
لانهما دالان على ما بعدهما فهو كتقديم الدليل على المدلول وانما كان القدم يدل
على البقا لان ما ثبت قدمه استحال عدمه والنون في قول المصنف نقول للمتكلم ومعه
غيره اي ثم نقول معشر اهل السنة لا للمتكلم وحده لان هذا القول ليس مختصا
بالمصنف   ان يكون هذا الصانع لذاتك اراد بها الهيكل المخصوص اعني الجسم
مع الروح وقوله ولسائر العالم اي باقي العالم اعني ما عدا ذاتك   اي غير
مسبوق بعدم في هذا اشارة الى ان القدم من صفات السلوب وانه عدم
المسبوقية بالعدم   والا لافتقر الى محدث الخ اي والا يكن قديما بل كان
حادثا لافتقر الى محدث وهذا اشارة الى قياس شرطي ذكر شرطيته وحذف
استثنائيته وتركيبه ان نقول لو لم يكن قديما لافتقر لكن افتقاره الى محدث باطل
فبطل المقدم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا
القياس من قبيل برهان الخلف وهو المثبت للمطلوب بابطال نقيضه   وذلك
يودي الواو للتعليل اي لان ذلك يودي الخ وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة
وتقريره ان نقول لو كان صانع العالم مفتقرا الى محدث لادى ذلك الى الدور او
التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار المذكور ثم ان الاشارة

فقوله

في قوله وذلك يودي الخ راجعة الى مضمون التالي اعني افتقاره الى محدث   ان
كان محدثه اي محدث صانع العالم غير اثره يعني لا مباشرة ولا بواسطة ولا بوسائط
فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الا لو قال ان محدث العالم غير مستند الى
واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز ان يقول الخصم ان المولى خلق ملكا مثلا
وذلك الملك خلق العالم فيكون صانع العالم مفتقرا الى محدث ولا يلزم دور ولا
تسلسل والجواب ان هذا يدفعه ما ياتي من برهان الوحدانية لانه دافع لابطال كون
الفاعل غير القديم على ما ياتي   والدور ان كان اي صانع العالم اثر المحدثه مباشرة
او بواسطة   من فراغ ما لا نهاية له اي من انتهاء ما لا نهاية له وذلك باطل لما فيه من
الجمع بين النقيضين وانما كان في التسلسل فراغ ما لا نهاية له لما يلزم عليه ان يكون دخل
في الوجود وفرغ منه عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض على ما مر
في ابطال حوادث لا اول لها وتوضيحه انه لو تسلسلت الالهة الحوادث لما لا نهاية له
في جانب الماضي لكان العدد الذي لا يتناهى داخلا الوجود وهذا العدد يفرغ
بالعد واحدا بعد واحد مبتدا من جانب الماضي الى الصانع الاخير الذي صنع العالم
مباشرة ويرد على هذا ما مر من العد من ان النهاية من جهة المستقبل وعدمها من جهة
الماضي فلم تتحد الجهة حتى يلزم التناقض   سابقا على نفسه الخ وذلك لان
الشخص من حيث انه خالق للغير الخالق له فهو سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق
للغير المخلوق له فهو مسبوق على نفسه وسياتي ايضاح ذلك   في مقتضى اللسان
اي في مقتضى هو اللسان واللسان هو اللغة وكانه قال يطلق في اللغة وان في سببيته
والاضافة حقيقية   باعتبارين اي في مقابلة معنيين وظاهره انه مشترك
اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة ما توالت عليه الازمنة واما عند المتكلمين فهو ما لا اول
له فهو عند اللغويين حقيقة في ما توالت عليه الازمنة مجاز في ما لا اول له واما عند المتكلمين
فبالعكس وحينئذ فلم يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة كما قال الشيخ تامل   على ما توالت
اي تعاقبت على وجوده الازمنة وقضيته ان الشي اذا مضى عليه عشرة ايام او خمسة مثلا
يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس كذلك اذ لا يقال للشي في اللغة
انه قديم الا اذا مضى عليه سنة فاكثر ثم ان الاولى للشيخ ان يقول يطلق على توالي ازمنة
على وجود الشي لان ما ذكره تفسير للقديم لا للقدم الذي الكلام فيه ففي كلامه حمل اسم
الذات على المعنى الا ان يجعل في كلامه حذفا والاصل على توالي ازمنة على ما توالت

على وجوده الازمنة وكرعليه اي ومر عليه الجديدان اي الليل والنهار لانهما
يتجددان وقضيته ان من كرعليه الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الان يقال
مراده بالكر تكرار المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فتامل ومنه قوله
تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اي حتى صار القمر مثل العرجون القديم اي بساطة
البلح التي تعاقبت عليها الازمنة فتشبه القمر لاعوجاجه واصفراره في اخر الشهر
بها ثم انه كان المناسب ان يوخر قوله ومنه قوله تعالى بعد قوله وبنا قديم لانه
يكون كالدليل لقوله وهذا الاعتبار يقال الخ وبهذا الاعتباراي وبسبب هذا
الاعتبار وهو اطلاق العلم على توالي الازمنة على وجود الشي يقال اساس قديم
اي توالت على وجوده ازمنة وهذا الاعتباراي وهذا المعنى المعتبر في تعريف
القدم وهو توالي الازمنة على وجود الشي مستحيل ولو قال والقدم بهذا المعنى
مستحيل في حقه تعالى كان اوضح ليس وجود ازمانيا اي تتوالى الازمنة
عليه ولانسبة للزمان الى وجوده اي لم يقارن وجوده الزمن يعني ان وجود
لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف سنة مثلا كما
يقال ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى قبل الزمان وبعد
الزمان ومع الزمان فمصاحبة وجوده ومقارنته للزمان لا تضر والمضر انما هو تقييده
بالزمان اذ هو الخ دليل لما بعده فكان المناسب ان يوخره عنه بحيث يقول فكونه
حادثا ضرورة لانه من صفات المحدث وقوله فان الزمان بيان لوجه كون الزمان من
صفات المحدث ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة الى دليل شرطي حذف استثنائية
ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو كان وجود المولى زمانيا اي مقيدا بالزمان
لكان المولى حادثا لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان الوجود الزماني
من صفات المحدث وانما كان من صفات المحدث لان الزمان اما عبارة الخ ثم اعلم ان
الزمان يطلق كما قال الشارح على مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا
لو قلت لزيد اتيتك وقت طلوع الشمس اذا كان الاتيان موهوما وطلوع الشمس
معلوما فمقارنة الطلوع للاتيان هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة
المتجددين وهما حادثان فالنسبة كذلك حادثة يعني انها متجددة بعد عدم لاموجودة
بعد عدم لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق على حركة الفلك وقد جعل الشارح الوجود
الزماني من صفات الحوادث اي ان كل حادث متصف بالوجود الزماني اي بالوجود المقيد

لمقارنة

لمقارنة متجددين او المقدر كما وكذا من حركات الفلك اما عبارة عن مقارنة الخ
اي فالزمان عبارة عن مقارنة اتيانك لطلوع الشمس مثلا لا انه الاتيان ولا انه
الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة من الامور الاعتبارية غير الموجوده فمعنى قولك على
هذا ولد زيد عند طلوع الشمس ولد مصاحبا ومقارنا للطلوع بقي ان يرد على التعريف
مقارنة الامر الاعتباري لمثله وهذا ليس بزمان واجاب الشارح عن هذا بان المراد
بالمتجدد الحادث لا مطلق متجدد واعترض بان هذا التعريف بعد هذا التاويل يصدق
بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها من الزمن وليس كذلك واجيب بان المراد
مقارنة متجددة وهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام والى هذا القصد اشار الشارح
بقوله لمقارنة السفر لطلوع الشمس فالسفر مجهول وطلوع الشمس معلوم وتلك
المقارنة هي نسبة المتجددين فقوله كمقارنة الخ من تمام التعريف وليس التعريف
هو قوله مقارنة متجدد لمتجدد فقط تامل منسوبة الى الزمان الذي هو المقارنة
المذكورة عن وجود المنتسبين مراده بالمنتسبين مجرد الذاتين والا فهما
الوصف انما جا بعد الانتساب والمراد بتاخر وجود النسبة التاخر في التعقل فقط
وليس المراد ان وجودهما ثبت اولا ثم حصلت المقارنة فلا زمان اي في الازل
ولا متجدد لوجوده الخ افاد بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده في
الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازلي فلا يقارن الزمان وجوده وهل وجود المولى
الان بينه وبين الزمان نسبة بحيث يتصف بالزمان فافاد هنا عدم ذلك ايضا
وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد ووجود المولى الان غير متجدد فلا يعقل
وصفه بالمقارنة وحده فلا يتصف وجود المولى حتى بكونه مقارنا لمتجدد اخر اذ لا تقوم
المقارنة الا بمتجددين فقول الشارح محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال لف
ونشر مرتب فقوله محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزا ل
راجع لقوله ولا متجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة بعيد غاية
البعد بل هو عبارة عن المتجدد المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم دون العكس
فتامل عن حركة الافلاك اي جنس الافلاك لان المراد حركة الفلك الاعظم
فقط لا حركته وحركة غيره ايضا كما هو ظاهره ولعل الحامل للشارح على ذلك التسمح ان
حركة الفلك الاعظم لما كانت تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف يتحرك بحركة
ظرفه فكان الزمان حركة الكل لان حركة الاعظم يلزمها حركة الكل تامل وما

يرجع اليها اي الى الحركة وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة والمراد باخر الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الى الحركات من رجوع الاجزا للكل لان الزمن الذي هو الحركة معتبر على انه هيئة اجتماعية ولاشك ان الساعات اجزاؤها وهذا يقتضي ان الساعات والدرج اجزا للحركة التي هي الزمن لا انها اجزا للفلك وسياتي له انها اجزا للفلك   وتعاقب الليل الخ من اضافة الصفة للموصوف لان الذي يكون جزا للزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار لا التعاقب بمعنى التوالي والتتابع وانما كان الليل والنهار من اجزا الزمان لانهما عبارة عن دور الفلك دورة كاملة   اذ الليل عبارة عن مغيب الخ هذا يقتضي ان الليل هو نفس المغيب اي الغيبوبة الذي هو الحدوث بدليل المقابلة بالظهور فان النهار عبارة عن الظهور المذكور وهذا يخالف كلامه اولا من ان الليل والنهار من اجزا الزمان الذي هو الحركة فالمناسب لما مر ان يقول ان الليل عبارة عن مقدار مغيب الشمس الخ وكذا يقال في النهار ولما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل مبنيا على التسامح اضرب عنه الش حيث قال وذلك في الحقيقة الخ اي ان تفسير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور ليس بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرهما على الحقيقة عبارة الخ عن سير الفلك الخ اي واما ما قلناه في معناهما فهو على طريق التسامح
تحت الافق يطلق الافق على اطراف السما المتدلية الملاصقة للارض بحسب روية الراي وليس مرادا والمراد به هنا الفراغ الكاين بين السما والارض لكن على هذا المراد يكون قول الش والنهار عبارة عن ظهورها فوق الارض ظاهر ولا يظهر بالنسبة لقوله تحت الافق فلا بد من تقدير اي تحت الافق وتحت الارض بحسب روية الراي تامل وعند اهل الهيئة الافق عبارة عن دايرة تفصل بين الظاهر من الفلك والخافي منه وكلام الش ظاهر على هذا بالنسبة للامرين الليل والنهار
عن سير الفلك الاعظم اي وهو المسمى بالعرش عند اهل السنة   معدل الليل بدل من الفلك الاعظم لانه يقال له المعدل على طريق التجوز لان المعدل في الحقيقة اسم لمنطقته اي للدايرة التي تنصفه له نصفين وانما سميت معدلا لاعتدال الليل والنهار عند مسير الشمس على تلك المنطقة وذلك في يومين من السنة وهي اول يوم من سير الشمس في برج الحمل واول يوم في سيرها في برج الميزان على ما هو مبين في الهيئة واذا كان المعدل اسم لمنطقة الفلك فيقال ايضا للفلك معدلا على

طريق

طريق التجوز فقوله معدل النهار والليل بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي الفلك الاعظم الذي هو معدل الليل والنهار اي الذي يعتدل الليل والنهار عند سير الشمس على منطقته او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير ويكون معدل بمعنى مظهر اي سير الفلك الاعظم الموصوف ذلك الفلك بكونه مظهرا الليل والنهار او السير الموصوف بكونه مظهرا الليل والنهار فان قلت ان الليل والنهار عبارة عن سير الفلك وحينئذ يلزم على جعله صفة للسير ركة لانه عليه يكون المعنى الليل والنهار عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهرا للسير ولا معنى لهذا الكلام وقد يجاب بان الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة والضو كما يطلقان على سير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه فاذا جعلنا المعدل بمعنى المظهر صفة للسير نريد من الليل والنهار هذا المعنى فتامل   بها اي بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك الرابع لا في الفلك الاعظم فما وجه سير الفلك الاعظم بها وقد يجاب بان حركة الفلك الاعظم لما كانت مقتضية لحركة فلكها نسب للفلك الاعظم فكان الاعظم سايرا بها
عن مسير معدل النهار اي الفلك الاعظم   اي خمسة عشر قسما الخ ظاهره ان الدرج اجزا للفلك لا للحركة وهذا مخالف لما مر كما نبهنا على ذلك وقد يعلم التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصله ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار عبارة عن مسير الفلك دورة ثم انهم لما ارادوا ان يضبطوا تلك الحركة باجزا تبين مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك ثلثماية وستين قسما متساوية وسموها درجا واطلقوا على حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر ساعة لان الخمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة وحينئذ فلا تخالف بين المحلين   في تعارف العادات اي اهل العادات اي غير اهل الهيئة لان العامة لا يعرفون هذا المعنى   لانه انما يمر على الافلاك اي التي في جوف الفلك الاعظم   حتى تمر اي لاجل مرور الازمنة عليه اي عليها في جوفها وقوله حتى تمر متعلق بقوله سميت   وفصول السنة يرجع للازمنة والاشهر بعض الفصول   فوقه اي فوق ما سميت وكذا قوله تحته وظهور الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار داخل في تحرك الفلك فهو من قبيل عطف البعض على الكل وقوله وارتفاعها عطف تفسير كما ان قوله وانخفاضها تفسير لما قبله   ليتقيد اي وانما مرت الازمنة عليها في جوفها ليتقيد بذلك اي بما ذكر من

الازمنة المفصلة الي الساعات والدرج وغير ذلك   اعراضه اي اعراض
ماسجن في جوفها   من يقظة الخ بيان لاعراض ماسجن وذلك بان يقال
مرض زيد يومين او عاش سنة او ثلاثه واستيقظ ساعتين ونام ساعة مثلا
معايشة اي معايش ماسجن في جوفها   خريفا وصيفا اي كتقييد
الزروعات فان بعضها مقيد بالصيف وبعضها بالشتا   ان تحيط به الامكنة
جمع مكان وهو الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط بل هو الذي يحل فيه
الشئ فمكان الشخص هو الفراغ الذي يحل فيه لا الفراغ الذي يحيط به فتامل وقد
يقال انه يلزم من كون المكان ما يحل فيه الشئ دون غيره ان يكون محيطا به   اتصال
او انفصال لايقال هذا يقتضي ارتفاع الشئ والمساوي لنقيضه وهو محال لان
ذلك بالنسبة لما يقبلهما والمساوي لا يقبلهما   فقد اتضح الخ هذا نتيجة
للدليل الذي استدل به على قوله اذ هو من صفات الحوادث اي وهما المتجددان ان
فسر الزمان بالمقارنة او الافلاك ان فسر بالحركة   ولا يتقيد به الا ما هو حادث
وهو المتجددان او الافلاك وما احاطت به بما سجن في جوفها   خاص بالحوادث
اي فقولك هذا البنا قديم معناه طويل الزمان   على ما لا اول لوجوده اي بوجود
لا اول لوجوده وفيه ان هذا تفسير للقديم لا للقدم واما القدم فهو عدم الاولية للموجود
ويمكن تصحيح كلامه بتقدير مضاف اي عدم الاولية لما لا اول لوجوده اي عدم
اولية ذات لا اول لوجودها   اي وجوده ازلي تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله
لم يسبقه عدم تفسير للازلي وحيث فسر الازلي بانه حالا يسبقه العدم اي ما لا اول له
وكان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده علم من ان الازلي اعم من القديم لان ما لا اول
له اعم من ان يكون موجودا او لا فعدمنا في الازل بخلاف القديم فانه الموجود الذي
لا اول لوجوده وعلى هذا فالصفات المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال لها قديمة
لانها ليست موجودة وانما يقال لها ازلية وهذا المستفاد من كلام الش قول حكاه بعضهم
وقال بعضهم انهما مترادفان بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا
والدليل على وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفا اي والدليل على وجوب القدم
بهذا المعنى له جل وعلا اي والدليل على ان القدم بهذا المعنى لا يقبل الانتفا في حقه
تعالى   انه لو لم يكن اي المولى جل وعلا وضميرانه للحال والشان   اذ لا واسطة
بينهما في حق كل موجود انما قيد بقوله في حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم

والحدوث

والحدوث انما يتصف بهما الموجود فتعرفا الحادث هو الموجود بعد عدم والقديم
هو الموجود الذي لا اول لوجوده ولا واسطة حتى بينهما في كل حق موجود وهذا
لا ينافي ان بينهما واسطة من غير الموجود كالاحوال واما لو جرينا على ان القديم مرادف
للازلي وان الحادث هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا فلم يكن هناك واسطة
لا في حق كل موجود ولا في حق غيره وعلى الاول من اختصاص القدم والحدوث بالموجود
يكون كل من الوصفين مساويا لنقيض الاخر وعلى الثاني من عدم الاختصاص يكون كل
منهما اخص من نقيض الاخر لصدق لا قدم بالحدوث والعدم وصدق لا حدوث
بالقدم والعدم   لانه لو وجب افتقاره الى محدث اي لان حدوثه يوجب افتقاره
الخ وحصل هذا الدليل الذي اقامه على صحة الاستثنائية وهو قوله لانه يوجب الخ
انه لو افتقر الى محدث لادى الى الدور او التسلسل وهذا اختصار منه في الدليل
ولو بسطه لقال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث باطل اذ لو
افتقر الى محدث للزم الدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطل فبطل الملزوم
وهو كونه مفتقرا لمحدث فبطل ما استلزمه وهو كونه حادثا فبطل ما استلزمه وهو
لم يكن قديما واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه قديم   كالاول اي المماثلة
لما عرفت اي بالبراهين الاربعة المتقدمة في المتن والش   والخصوم جواب عما
يقال هذا الدليل ظاهر ان كان الخصم يسلم محالية التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا
كان يقول بجوازه فلا يتم الدليل في الرد عليه فاجاب الش بانهم لا يجوزون كل تسلسل
بل الكاين في غير الاسباب والمسببات واما الكاين فيهما فيقولون بانه محال واذا كان
يسلمون تلك المحالية فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما او لالزمهم المحال الذي
يقولون بانه به   القايلون بذلك اي بحوادث لا اول لها   في الاسباب
اي العلل وقوله والمسببات اي المعلومات   مستحيل اي واما التسلسل في
غيرهما فيقولوا بجوازه كالتسلسل في الحركات وهو ليس من هذا القبيل الذي نحن
بصدده اذ التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل في الاسباب والمسببات
اي وحينئذ فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما او لالزمهم المحال الذي قالوا به
فان قيل الخ هذا شروع في ابطال الدليل السابق ونقضه نقضا اجماليا وحاصله
ان دليلكم وان انتج مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع العالم الا انه ينتج المحال من
جهة اخرى ثم بين المحال بقياس اقتراني مركب من قضية شرطية صغرى وحملية

كبري واستدل على كل منهما وصورته هكذا متى كان صانع العالم قديما لا اول لوجوده لزم
ثبوت اوقات متعاقبة لا اول لها وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم
قديما ممنوع فقد فررتم من التسلسل اي بابطال حوادث لا اول لها بالادلة
المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اي بقولكم صانع العالم قديما لا اول لوجوده اي وحينئذ فيكون
ذلك القول الموجب للوقوع فيه باطلا والجواب الخ حاصله ابطال الصغري وهي
الشرطية وقوله بعد ذلك فقوله ان الوجود الخ ابطال لسندها اي ان الشرطية لا نسلم
وقولكم في دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله بدون تفريع لان هذا النقاش لابطال
السند وان كان في الواقع متفرعا على منع الملازمة فتامل والى ابطال التسلسل اي
والى دليل ابطال التسلسل اشرت الخ وكذا تقدر في قوله واما ابطال الدور واراد
بالابطال فيهما البطلان ولو عبر به كان اولي من كون الشي سابقا الخ حاصل كلامه
انه يلزم على الدور سبق الشي على نفسه بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد
مثلا عمرا وخلق عمرو زيد مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه بمرتبتين
ومن حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين وكذا تقول في عمرو فيلزم ان يكون كل واحد
متقدما على نفسه بمرتبتين اي بنسبتين ومتاخر عن نفسه كذلك فزيد باعتبار كونه
خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقيته لعمرو له لان المتقدم على المتقدم متقدم
فالنسبتان اللتان اعتبر التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له
ووجه اقتضا بهما لتقدمه على نفسه انك اذا نظرت للامرين معا كان زيد متقدما
على ذلك الشي وقد تاخر زيد عن نفسه بمرتبتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا
لعمرو متاخر عن نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل ان هذا التقدم على النفس
يلاحظ فيه نسبتان خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له والتاخر على النفس يلاحظ فيه
نسبتين وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية عمرو له ووجه اقتضايهما التاخر عن
نفسه انك اذا نظرت للامرين معا ثبت ان زيدا متاخرا عن عمرو والمتاخر عن زيد
والمتاخر عن الشي متاخر عن ذلك الشي فقوله ولان صانعه اي صانع زيد وهو عمرو
اثره لعين ما ذكرنا وهو وجوب سبق الموثر بمرتبتين اي باعتبار مرتبتين
اي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد والمقدم اي وهو زيد على المقدم
اي وهو عمرو على الشي وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشي وهو زيد وذلك لانه
اي زيدا اثر لصانعه وهو عمرو والموخر وهو زيد على الموخر وهو عمرو عن الشي

وهو زيد

وهو زيد وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا وعمرا خلق زيدا فزيدا الخالق لعمرو
المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين اي نسبتين وهما خالقيته لعمرو وخالقية
عمرو له ومتاخر عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو ومخلوقية له اما
وجه اقتضا الخالقيتين لتقدمه على نفسه فلانه اذا لاحظتهما معا كان زيد متقدما
على عمرو والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك واما وجه اقتضا المخلوقيتين
لتاخره على نفسه فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متاخرا عن عمرو المتاخر عن زيد
والمتاخر عن المتاخر عن الشي متاخر عن ذلك الشي متلازمان اي فمتى حصل
التقدم على النفس بمرتبتين حصل التاخر عنها بمرتبتين والعكس وانتفا الشبهة
فيه الخ من هذا تعلم ان قول الش قريبا فان قيل اذا قلتم الخ بهذه شبهة لم تصدر من احد
وانما اتى بهذا الش استشعارا لورودها لم يقل احد من العقلا بحدوث صانع العالم
اي لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج الممكن الى سبب فان
قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث صانع العالم وهم من العقلا واجيب بان المراد
لم يقل احد بحدوث صانع العالم وعدم انتهايه لقديم اذ هذا المعنى لم يقل به احد واما
حدوثه وانتهاوه لقديم فقد قيل به تنبيه منه الخ فيه نظر لجواز ان يكون كونه من
صفات المطلوب متفقا عليه لكنه فسره لخفايه واما كون هذا المعنى هو المختار فلا يشير
اليه تفسيره لما قاله الش لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض لتفسير صفة الا لنكتة
فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير البقا فتطلب النكتة ويقال فسرها للتنبيه وهذا ليس
بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفايها وقد اختاره الواو للتعليل اي ليس بزايد على
الذات ولانا في انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الش انه عين الذات وليس المراد لانه
يجب مغايرة الصفة للموصوف ومرجعه الى الوجود اي من رجوع المبهم الى المفصل
واراد بالمرجع ما يتحقق فيه القدم يعني ان القدم يتحقق بالوجود المستمر وقوله المستمر
اذ لا احترز به عن البقا فانه الوجود المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية
وكان الاحسن ان يقول ومرجعه الى استمرار الوجود لا ازلي لان الوجود عين الموجود
عند الاشعري لا صفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني على نفي الاحوال كالمعنوية
فالقدم انما هو للذات والصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها لا ابتدا له قدم
واما على القول بثبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما ذكره الش من التفسير لا يصدق
بقدمها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر القدم على انه صفة نفسية باستمرار

الثبوت ازلا فالثبوت اعم من الوجود فتامل لوكان نفسيا للوجود لما عرى منه
موجود اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وقوله فكيف الخ دليل للاستثنائية المحذوفة
وقوله والصفة النفسية الخ دليل للشرطية لما عرى بكسر الراء بعد العين المفتو حه
معناه خلا وهو بخلاف عرا مفتوحة العين والراء فان معناه طرا كيف والجوهر في
اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى تطاول
الزمان وقوله وانما يطرا اي القدم بمعنى تطاول الزمان فقط واعلم ان هذا الرد لا ينهض الا لو
كان القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود قديم او حدث مع انه
لم يقل بذلك احد والقايل بانه صفة نفسية خصه بالقديم والحاصل ان ما ذكره في دليل
الاستثنائية لا يتم الا لو كان القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل
موجود مع انه لم يقل بذلك بل قال انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف في القدم
بمعنى عدم الاولية وهذا لا يتصف به الجوهر لا في اول وجوده ولا بعد وجوده وان
توالى عليه الف سنة فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم اتصاف الجوهر به
وردّ بانه يلزم الخ حاصله انه لو كان القدم صفة معنى يلزم اتصاف القدم
بالكون قديما والا اتصف بصفة اي بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم من اتصاف الذات
بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات فثبت حينئذ ان القدم متصف بالكون قديما
ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف القدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل
على ثبوت المعاني وحينئذ فيلزم من ثبوت الكون قديما ثبوت القدم والا لزم تخلف الدليل عن
المدلول وذلك باطل ولان العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات والقدم على هذا
علة في الكون قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس العلة مع ان
العلة مطردة اي متى وجدت وجد المعلول منعكسة متى عدمت عدم المعلول فاذا
ثبت الكون قديما بدون العلة وهو القدم وجد الدليل وهو الكون قديما بدون المدلول
مع ان العلة يلزم انعكاسها اي متى عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ثم نقول واذا اتصف هذا القدم بالقدم فننقل الكلام لذلك القدم الثاني فنقول
يجب اتصافه بالكون قديما والا لزم اتصاف الذات بالحوادث ويلزم من اتصافه بالكون
قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فياتي الدور والتسلسل وهما باطلان وما ادى الى
الباطل وهو كون القديم صفة معنوية باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم يلزم عليه قيام المعنى
بالمعنى وهو باطل فما ادى له كذلك هذا حاصله فقول الش ورد بانه يلزم ان يكون هذا

القدم

القدم الموجود في حقه تعالى قديما اي متصفا بالكون قديما لا بالكون حادثا لاستحالته
فقوله لاستحالته علة لمحذوف كما علمت وقوله لاستحالة اتصافه تعالى الخ بيان ذلك
ان القدم الذي هو صفة له تعالى لو اتصف بالكون حادثا لكان الكون حادثا صفة للمولى لان
صفة الصفة صفة والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث وقوله ولانه اي الحال والشان وهذا
عطف على قوله لاستحالة فهو علة لعدم اتصاف القدم بالكون حادثا وحاصله ان الذات
في الازل متصفة بالقدم فالقدم ثابت في الازل فهو قديم واذا كان كذلك فمن لوازمه الكون
قديما لا حادثا ويجب ان يكون الخ هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا القدم الموجود
في حقه تعالى متصفا بالكون قديما زايد على ذلك القدم اي فاتصاف القدم بالكون
قديما لا لذاته بل انما هو لقدم اخر والا لزم نقض الدليل اي وان لم يكن القدم متصفا
بقدم اخر لزم نقض دليل هذا القايل ان القدم صفة معنى والمراد بنقضه وجود
الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل القدم صفة معنى استدل على ذلك باتصاف ف
المولى بكونه قديما والكون قديما صفة معنوية معللة بالقدم فتكون دالة على قيام القدم
به كما ان العالمية اعني كونه عالما تدل على قيام العلم به فنقول له هذا القدم
الموجود في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما كالذات فيلزم ان يكون قايما به قدم
ثان والا لزمك نقض دليلك اي وجود الدليل وهي المعنوية دون المعلول وهي المعاني
ويلزمك ايضا نقض انعكاس العلة وذلك لانه قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجد
المعلول وهي المعنوية معترة ايضا الخ اي كما انها معتبرة في القدم وهناك قول رابع في
القدم والبقاء قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا وجودي عن
الوجود المستمر اي استمرار الوجود عبارة عن نفي العدم اللاحق الخ فيه ان نفي النفي
اثبات فيرجع للحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول القايل انه صفة
نفسية فالاولى ان يقول اي عبارة عن عدم الاخرية للوجود اللاحق بعد
الوجود هذا لا يشمل بقا المعنوية فكان المناسب ان يقول بعد الوجود او الثبوت
عبارة عن نفي العدم اي معبر به عن العدم والا فالعبارة لفظ والصفة ليست
لفظا توقف الشيء على ما اي على امر موصوف ذلك الامر بانه يتوقف على ذلك
الشيء فالصفة جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نسبة او بمراتب اي
نسب فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فكل منهما
متوقف متوقف على الاخر بملاحظة نسبة خالقيته واما التوقف ولو على النفس

فبمرتبتين دايما فالمقام مقامان توقف على الغير وهو بمرتبة وهي خالقية الغير
له وتوقف على النفس وذلك بمرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني
ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق
زيدا فكل واحد من الثلاثة يتوقف على غيره بمرتبتين فبكر موقوف على زيد بنسبتين وهما
خالقية عمرو لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا ثم ان قوله توقف الشيء على ما الخ صادق على
التوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشيء اي
وهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله يتوقف اي بكر عليه اي على زيد فصح قوله
بعد اما بمرتبة او بمراتب وعلمت ان المراد هنا بالمرتبة النسبة وانه لا منافاة بين
ما هنا من ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف
الشيء على نفسه وما هنا في توقفه على غيره ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله
وحقيقة الدور المعنى اي ومعنى الدور الذي وضع بازائه وليس المراد بها الحقيقة
الكلية الموجودة في الخارج في افرادها لان الدور من الامور الاعتبارية فليس له افراد
موجودة في الخارج حتى تتحقق الحقيقة الكلية فيه تامل   ترتب امور اي
سواء كانت تلك الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون نهاية او لم يكن كذلك
بان كانت معلولات فقط كحركات الفلك   فصل في مبحث البقا   ثم تقول ثم
للترتيب في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان جميع صفاته تعالى ازلية ولا ترتيب
في الازل   اي لا يلحق وجوده عدم هذا تفسير لكونه باقيا وحينئذ فالبقا عبارة عن
عدم لحوق العدم للوجود فيرجع الى صفة سلبية وهو صادق ببقاء الذات وبقاء
المعاني ولا يصدق ببقا المعنوية لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف انه عدم
لحوق العدم للوجود او الثبوت لصدق التعريف ببقايها واتى الش بهذا التفسير اشارة
الى ان البقا يطلق على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود والثاني
هو الثابت للباري وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له لوجوده
ولا يقيد به الا وجود الحوادث كما مر   والا لكانت ذاته يقبلهما اي والا يجب له
البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي ذكره المص لاثبات هذه العقيدة
وهي وجوب البقا محتو على اقيسة ثلاثة استثنائية وتقريره ان تقول لو لم يجب له تعالى
البقا لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم لكن التالي باطل اذ لو قبلت ذاته الوجود
والعدم لاحتاجت لمخصص لكن التالي اذ لو احتاجت لمخصص لكانت حادثة لكن التالي

باطل

باطل لما مر

باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه
لمخصص فبطل ما استلزمه وهو قبول الذات للوجود والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم
وجوب البقا فثبت نقيضه وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على طريق
الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه واذا علمت ما ذكرناه في تعريف الدليل تعلم
ان المص حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية والاستثنائية وذكر في
الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة   والا لكانت ذاته تقبلهما اي لكن التالي باطل
فيحتاج في ترجيح الخ هذا تالي الشرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت
الذات تقبلهما لاحتاجت الى مخصص لكن التالي باطل فقد حذف من هذا الدليل
الثاني مقدم الشرطية والاستثنائية   فيكون حادثا فيه حذف لمقدم الشرطية مع
الاستثنائية والاصل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فالادلة
ثلاثة   وقد مر الخ هذا دليل الاستثنائية الدليل الثالث المطوية اي لكن كونه
حادثا محال لما مر بالبرهان   ومن هنا الخ اي من هذا الدليل المقام على ثبوت البقا
يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وذلك لان القدم يقتضي وجوب البقا ووجوب
البقا يقتضي نفي العدم اللاحق اما كون القدم يقتضي وجوب البقا فلما ذكره من ان القديم
اذا لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم فيحتاج لمخصص فيكون حادثة
والفرض انها قديمة   ان المختار في البقا اي ان المختار من الاقوال التي قيلت في
تفسير البقا   انه عبارة الاولى حذف عبارة   لانه لو قبل الخ فيه انه لا يلزم
من تقدير لحوق العدم له قبول ذاته للوجود والعدم لان مجرد التقدير يكون في المستحيلات
فالمناسب ان يقول لو لحقه العدم لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وبيان الملازمة
ان الاتصاف بالشيء فرع عن قبوله اياه لفرض اتصافه بهما اما بالوجود فالاتصاف به
حالا لانه موجود واما العدم فالاتصاف به مآلا اي في المستقبل على التعاقب والاولى
حذف فرض لانه يلزم من فرض اتصاف الشيء بالشيء اتصافه به بالفعل الذي المراد
لكن قبوله للعدم محال كان المناسب ان يقول لكن قبوله لهما محال الا ان يقال اقتصر على
العدم لانه المنظور له في المحالية وهذا تمام القياس الاول   سيان خبر لكان على لغة
من يلزم المثنى الالف في الاحوال كلها والا لكان سيين   لا يختلف اي فليس قبوله
للوجود باولى من قبول العدم وهذا كالعلة لقوله سيان كما ان قوله اذ القبول الخ علة
لقوله سيان   فيلزم الخ حصل افتقاره الى الموجد مرتبا على الاستوا وفي المتن

جعله مرتبا على القبول فلعل الشـ اشار الى ان فى المتن حذفا فتامل فيكون حادثا
مفرع على قوله فيلزم افتقاره لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قاعدة كلية صفة
كاشفة انكل ما ثبت قدمه استحال عدمه من جملة ما ثبت قدمه اعدامنا الازلية
فهي لم تنعدم الان بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذلو انقطعت لوجودنا فى الازل ولايقال
يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين الوجود والعدم لانا نقول الذي ينافض العدم الازلي
الوجود الازلي لا الوجود فيما لايزال كوجودنا الان فالذي انقطع بوجودنا انما هو عدمنا فيما
لايزال لا عدمنا فى الازل هذا هو التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من الاعدام الازلية انقطعت
بوجودنا وعلى هذا يحتاج الى تقييد قول الشـ وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
اي كل ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا كله على ان الازلي مرادف للقديم واما على المختار
من ان القديم اخص من الازلي وانه الموجود الذي لا اول لوجوده او الازلي القايم
بنفسه وان صفات الله ازلية لا قديمة فالامر ظاهر فتامل لان القديم الخ علة
لقوله ان كل شئ ثبت قدمه استحال عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
لان القدم لايكون جايزا للقديم بل لايكون الا واجبا وحـ فقوله تخرج لك بهذا البرهان
قاعدة الخ اى ان القاعدة نفسها خرجت من البرهان خلافا لقول بعض الحواشى ان
المعنى تخرج لك بهذا البرهان دليل قاعدة الخ لاشبهة فى شئ من مقدماته لهذه
قبل لم يتفق العقلا على مسئلة اعتقادية الالهية الا هذه وهى ان القديم لاينعدم
الذي ذكرناه بوجوب الخ اي لاثبات وجوب البقا لم يجمع على بطلان جميع الخ
اي على بعض الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها والاول هو
المشار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريان الخ والثانى هو المشار اليه
بقوله والمقتضى لا يفعله العدم والصحيح عدم بطلانه وان الفاعل فعله بالعدم
على ما ياتى لوجب ان يكون له اى لذلك العدم الطارى مقتضى اي لكن التالى باطل
فبطل المقدم وهو طرو العدم على القديم فثبت البقا اذ طرو الخ هذا دليل على
الملازمة فى الشرطية والمراد بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتضى تفسير لقوله لنفسه
وقوله لاسيما ان كان اي ذلك الامر الطارى مرجوحا لتحقق سبق ضده وهو وجود
القديم والمقتضى اما ان يكون الخ اي والمقتضى لذلك العدم الطاري على القديم
اما ان يكون انتفاؤه باختيار اولا وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اعنى قولنا
لكن طرو العدم على القديم لمقتضى باطل وحاصل ذلك الدليل ان المقتضى محصور فى

امرين

امرين وكل منهما باطل وحـ فبطل طرو عدم القديم لمقتضى اما اختيار اولا انت
خبير بان المقتضى يحتمل ان يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وحـ فالاولى ان
يقول والمقتضى اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون اقتضاوه لنفسه لوجوب وجود
الفاعل حال فعله والفعل هنا الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال
ذلك الفعل وغيره اما مختار او غيره والمقتضى المختار الخ اذ ليس العدم بفعل
اي بمفعول اي ان الفعل لا يتعلق الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لاشئ فلا يتعلق به
فعل واشار الشـ بقوله اذ ليس الخ لقياس من الشكل الثانى وهو فعل الفاعل يتعلق
بمفعول والعدم ليس بمفعول فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين
ولكن الحق ان المقتضى يفعل العدم اي يتعلق فعله بالعدم اذا كان عدما مقيدا فرديه
الموجود كما يتعلق فعل الفاعل بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولذا عرف المقـ القدرة
بانها صفة يتاتى بها ايجاد الممكن واعدامه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل
واما ان يكون عدم شرط اي واما ان يكون المقتضى لطريان العدم على القديم عدم
شرط اي للقديم او طريان ضد من بقاء القديم واراد بالشرط ما يلزم من عدمه العدم
فيشمل السبب اي عدم شرط او عدم سبب فقلنا الكلام الى عدمه اي فيقال
لم انعدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال ولم انعدم شرطه فيقال لعدم شرطه
وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان حادثا اي وان كان ذلك الشرط الذي جعل
عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا لزم وجود القديم فى الازل بدون
شرطه بيانه ان القدرة قديمة فلو ثبت ان استمرار وجودها مشروط بشرط حادث
لجاز لحوق العدم لها لفقد ذلك الشرط الحادث وكانت تلك القديمة موجودة فى
الازل يعنى شرط ووجود المشروط بدون شرط باطل وباطل ان يكون اي
المقتضى لطرو العدم على القديم طريان ضد لذلك القديم اى فالقدرة مثلا باطل
انعدامها لوجود العجز لان طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع الضدين
وان كان بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتضي وذلك لان
المقتضي يجب تقدمه على اثره والعجز هنا تاخر عن انعدام القدرة فلا يكون مقتضيا
له وحـ فيكون انعدام القدرة من غير مقتضي وطرو الامرين من غير مقتضى محال
كما مر لاستحالته الخ علة لكون انعدام القديم بغير مقتض وهو جواب عن
سوال مقدر وحاصله ما المانع من كون هذا المعدوم كالقدرة قد انعدم بالمتاخر

كالعجز لكن انعدامه به قبل حصوله وحاصل الجواب انه يلزم عليه تاخر المقتضي عن اثره
وذلك باطل وايضا يلزم في الضد اي في حالة الضد اي في ما اذا كان المقتضي لطرو
العدم على القديم طريان ضد للقديم ترجيح للمرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده
هو الاولى لسبقه من ضده الطاري عليه فيكون الضد الطاري الذي مرجوح بطرو القدم
ترجيح للمرجوح فكان اللايق اما ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما ولا اقل من
التساوي هو على حذف الهمزة اي افلا اقل من التساوي يحصل فمن للبيان وكانه
قال والصواب العكس وهو ترجيح الراجح الا اقل من ذلك وهو التساوي يحصل
اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو بالراو وبالدار مصدر
مضاف لفاعله وقوله الطريان معمول رفع واللام زائدة للتقوية واضافه طريان لما
بعده من اضافة الصفة للموصوف وقوله اولا من العكس اي الذي هو دفع الطاري
للقديم اي وحينئذ دفع الطاري للقديم ترجيح للمرجوح فالضدان قام بالقديم اي
فالضد المقتضي لطرو العدم على القديم ان قام بالقديم ان قام بمحله قبل انعدامه لزم
اجتماع الضدين اي كقيام العجز بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة والا بطل
الخ اي والا يقم الضد بمحل القديم بل قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله
لوجود ضده بطل اقتضا ذلك الضد حكما لمحل القديم وهو كونه عاجزا وذلك
لعدم الاختصاص اي لعدم قيامه بمحل القديم فلا يوجب له حكما لان المعنى انما
يوجب حكما لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا من قام به العلم وكذا العجز
لا يوجب الكون عاجزا مثلا الا من قام به العجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون
كل شي متصف بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه الذات الخ هذا مكرر مع قوله اولا
لانه لو طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا
مغاير لما مر باعتبار العجز المشار اليه بقوله والا بطل الخ فالافتراق من حيث العجز بجعلهما
مختلف وان اتحدا في الصدر فصدره ما هنا انما ذكره لاجل الشق الثاني اعني العجز
بتي شي اخر وهو ان هذا الكلام كله انما يظهر في البقا المتعلق بالصفات لانه الذي
يلزم عليه اجتماع الضدين لا في بقا الذات لانه لو وجد ذات ثانية منازعة للاولى
لا يقال اجتمع الضدان لان الضدين هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية
الخلاف الا ان يقال تسمح في الضد فجعله شاملا للذات وقوله وايضا فالضدان قام
بالقديم اراد بالقديم الذات التي هي محل الصفة اعني القدرة بالنظر لدليل قدم الصفات

وامـا

واما باعتبار قدم الذات فيقال قوله فالضدان قام بالقديم اي بمحل القديم اي كمملكة
الاله مثلا فان قام القديم الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين وان قام
بعد انعدام الاول لزم ان الاول انعدم لا لمقتضي والاولى ان يقال قوله والضد اي العدم
ان قام بالقديم سوا كان ذاتا او صفة اي قام به قبل انعدام القديم وقوله اجتماع الضدين
اي وجود القديم وعدمه وقوله والا يقم الضد وهو العدم بالقديم ذاتا او صفة
والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاوه اي حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب
حكما لمن قام به ايمة السنة المراد بهم غير قدما الاشعرية بدليل قوله بعد
وقدما الاشعرية لما اعتقد والخ فيراد بايمة السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون
والمتاخرون من غيرهم على استحالة بقا الاعراض اي بقايها زمانين فاكثر
قالوا اي ايمة اهل السنة بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بعد تحقق وجودها
تنعدم ويوجد نظيرها كالما السيال فالانعدام صفة للاعراض نفسية حاصل لها
من غير تاثير موثر وحينئذ فلا تتعلق به القدرة ولا بقا لها اصلا اي لا زمانين ولا اكثر
وهذا لازم لما قبله فان قلت ان الحس يكذب هذا وحينئذ فعدم بقايها باطل لانه مكذب
للمعلوم بالحس قلت هو وان كذب به الحس الا ان الادلة اقتضته عندهم وكثير لما
ضبطه الحس كالالوان والاعتقادات اي فالسواد بمجرد وجوده وقيامه بالجسم
ينعدم ويخلفه نظيره وكذا يقال في الاعتقادات كالحركات والاصوات ظاهره ان انعدام
الحركات متفق عليه لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا خلاف فيه
وهذا يخالف ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركات او غيرها قالوا في
في الدليل على عدم بقايها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض لاستحال
عدمها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاوها ودليل الملازمة ان العدم لا بد ان
يكون لمقتضي وهو اما مختار او غير مختار لا جايز ان يكون مختارا لان الفاعل المختار
لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع باطل ان يكون عدم شرط
لان ذلك الشرط ان كان موجودا معها فينتقل الكلام لعدمه فيقال انعدام ذلك
الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان لم يكن موجودا معها لزم وجودها بغير شرطها
وباطل ان يكون طريان مانع لانه ان طرا قبل انعدامها لزم اجتماع وان طرا بعد انعدامها
لزم انعدامها بغير مقتضي وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما يكون بواحد من ثلاثة
احوال وقد علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية اعني قولنا لكن التالي وهو استحالة

عدمها باطل بالمشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها بمجرد حصوله كالحركات والاصوات
وما يثبت لاحد المثلين يثبت للاخر   لما ذكر هذا دليل الملازمة التي في الشرطية
لكن اعلم ان بيان الشرطية هنا فيه نوع مخالفة لما سبق بالنظر للشرط وذلك انه
لا يقال هنا فيه انكان قد يما الخ بل الذي يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها فينتقل
الكلام لعدمه والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف الشارح الاستثنائية
فالزموا الخ حاصله انهم لما اقاموا هذا الدليل على عدم بقاء الاعراض اورد عليهم ان
دليلكم هذا او ان انتج مدعاكم الا انه موجود في الجواهر اذ يقال فيها لو بقيت لاستحال
عدمها لان عدمها انما يكون لواحد من الثلاثة التي قد علم بطلانها لكن التالي باطل فبطل
المقدم وهو بقا الجواهر وثبت نقيضه وهو عدم بقايها مع ان الجواهر تبقى زمانين فاكثر
باتفاق فدليلكم منقوض بالتخلف فقول الشارح مع انها تبقى اي اتفاق   فاجابوا الخ حاصله
انا لا نسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف الا لو لم يكن هنالك فرق بين الجواهر
والاعراض مع ان هنالك فارق بينهما وذلك لان الجوهر بقاوه مشروط بامداده
بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر بنفسه فعدم
الجواهر لفقد شرط بقايها فلا يلزم من بقايها استحالة عدمها لان عدمها لفقد شرط بخلاف
عدم العرض فانه لا يعقل فيه ان يكون لفقد شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار
والحاصل ان العرض يلزم من بقايه استحالة عدمه لان عدمه انما يكون لواحد من الامور
الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقايه استحالة عدمه لفقد شرط بقايه
فان قلت ما المانع من ان الاعراض تبقى وتقول ان بقايها مشروط بامداد الاعراض لها
قلت المانع هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض بالعرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا مرجح
اذ لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا واعلم ان ما ذكره الشارح من ان عدم الجواهر بقطع
الاعراض عنها هو احق المذاهب في عدم الجواهر والمسالة ذات اقوال ثلاثة فمذهب
المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان ضد اي بطروفنا يضادها ولا يجوز عندهم ان
تنعدم بعض الجواهر دون بعض لان الفنا المضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر
دون جوهر المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهم في ذلك
فريقان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقا به فاذا عدم البقا لزم عدمه الثاني
يقول شرط بقايه امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تخلق فيه الاعراض
انعدم المذهب الثالث ان انعدامها بفعل الفاعل المختار وهو مذهب القاضي

ابو بكر

ابو بكر الباقلاني   ومذهب القاضي الخ اعلم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين
ولا تتعلق بانعدامه القدرة لان انعدامه بمجرد وجوده واجب والقدرة انما تتعلق
بالممكن قول الاكثر وامام الحرمين والمعول عليه كلام القاضي وان كان هو قول الاقل
وعليه جرى المص في تعريف القدرة حيث قال صفة ازلية يتاتى بها ايجاد كل ممكن
واعدامه على وفق الارادة   يصح ان يكون متعلقا للقدرة اي وحينئذ فيصح بقاوه زمانين
والمراد بصحة تعلق به القدرة الصحة الواقعية وهذا ظاهر في العدم اللاحق للوجود
فالقدرة تتعلق به تعلق تاثير بمعنى انها تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم فيما
لا يزال السابق على الوجود كعدمنا في زمنه عليه السلام فقد لا تتعلق به القدرة
عنده لكن لا على وجه التاثير والا لوجدنا في زمنه عليه السلام بل بمعنى ان ذلك العدم
في قبضة القدرة ان شات ابقته مستمرا وان شات ازالته بالوجود وهذا التعلق
مجازي لا تعلق له صلوحي ولا تنجيزي واما عدمنا في الازل فهو واجب فلا تتعلق به
القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما يكون بالوجود في الازل وهو باطل   والزم
الخ الحاصل انه اعترض على القاضي القايل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله
ان القدرة لو تعلقت بالعدم اللاحق تعلق تاثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال كذلك
اي تعلق تاثير لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم المتصور في العقل
لا يختلف بين السابق واللاحق منا وان لكن التالي وهو تعلقها بالسابق تعلق تاثير
باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تاثير   فان معقول
العدم لا اضافة تباينه اي فان العدم لا يختلف اي فان العدم الذي هو من
المعقولات اي المفهومات لا يختلف او من اضافة الصفة للموصوف اي حقيقة
العدم المعقوله اي المتصورة في العقل لا يختلف فلا معنى لكوننا نقول بالتاثير
في اللاحق دون السابق فيما لا يزال   وفرق بانا المجهول لان هذا الفرق لم يثبت عن
القاضي اي فرق بين العدم السابق واللاحق   مستمرا اي ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان عدمنا
في زمن سيدنا محمد مثلا ليس بطار ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود فانه
طاري بعد الوجود   واللاحق طاري اي على الوجود كهذا فهو مرجوح والوجود راجح
لكونه قد تحقق فاذا حصل هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد لترجيح هذا المرجوح من
مرجح   ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق اي مقتضى كونه طاريا   ترجيح

طرفي الممكن اي ترجيح طرف من طرفي الممكن الذي هو العدم وهو الظاهر في محل الاضمار والاصل ومقتضى طروه ترجيحه والحاصل ان الممكن له طرفان الوجود والعدم فاذا لحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له وطروه عليه ترجيحه عليه
او ترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا اذا كان ذلك الطرف مرجوحا كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل هذا اي لاجل ما ذكر من كلام الاكثر وكلام القاضي تردد اي وقع التردد اي الاختلاف ممن بعدهم في بقا الاعراض وعدم بقايها فمن نظر لكلام الاكثر قال بعدم بقايها ومن نظر لكلام القاضي قال ببقايها فقول الشارح تردد بالبنا للمجهول وليس اسم الاشارة راجعا لعدم الاستغنا المفهوم من قوله لا يستغني الخ وتردد بالبنا للفاعل وفاعله القاضي اي ولاجل عدم الاستغنا عن المؤثر تردد القاضي لان القاضي جازم ببقايها زمانين لا متردد وجزم الفخر اي فهو موافق لما قاله القاضي من بقايها زمانين ومن عدمها بالقدرة وقدما الاشاعرة الخ حاصله ان القدما من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل السنة وامام الحرمين من عدم بقا الاعراض لكن استدلوا بدليل اخر غير الاول وهو المشار له هنا بقوله قالوا لو بقيت الخ فالدعوى واحدة والدليل قد اختلف ثم ان دليل القدما مبني على ان البقا صفة معنى والحق انه ليس من المعاني بل صفة سلب وحينئذ فلم يلزم على بقايه زمانين قيام المعنى بالمعنى لزم قيام المعنى وهو البقا بالمعنى وهو العرض اي ويلزم ايضا الدور والتسلسل لان ذلك البقا عرض يتصف بالبقا وهلم جرا وهو محال اي كما يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح اذ كون هذا العرض حالا وهذا محلا ترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عليه قلب الحقايق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا انه محل لغيره تامل خلافه اي خلاف معتقدهم من ان البقا صفة معنى بل التحقيق انه صفة سلبية وحينئذ فلا يلزم من بقا العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم التسلسل الخ ومن هنا الخ اي من اجل وجوب القدم والبقا له تعالى وقوله تعلم ايضا اي كما علمت من دليل البقا ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وحاصله ان المولى يجب له مخالفته للحوادث بان لا يكون جرما ولا عرضا قايما به ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا مرتسما في خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالي باطل اذ لو كان مماثلا لها لكان حادثا مثلها لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه وبقايه واذا بطل كونه حادثا بطل ملزومه وهو كونه مماثلا للحوادث واذا بطل كونه مماثلا للحوادث

بطل

بطل ملزومه وهو عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو مخالفته للحوادث وهو المطلوب او يكون قايما به اي بالجرم اي بان يكون عرضا او محاذيا له اي او مقابلا للجرم بان يكون فوقه او تحته او في جهة له اي وان يكون في جهة من جهات الجرم واعلم انه يلزم من نفي كونه تعالى في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه لو كان محاذيا له لكان في جهة من جهاته فمن لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل وجه فاذا انتفى اللازم وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه محاذيا للجرم وحينئذ فيستغني بقوله او في جهة له عن ما قبله اعني قوله او محاذيا له ولا يستغنى بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحاذاة نفي الجهة فاذا كان متعددا عن مقابلته فهو في جهة وليس محاذيا له او مرتسما في خياله اي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اي يستحيل ان تكون حقيقة المولى متصورة بالكنه لاحد من الحوادث واما التصور بوجه ما فواقع فليس المراد بالارتسام مطلق التصور لان ذلك اي ما ذكر من كونه جرما او قايما به الخ ما وجب لها اي من الحدوث ومعلوم ان الذي يقابل الحدوث هو القدم فيفيد ان قوله ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو وجوب القدم والبقا كما قررناه سابقا وقد يقال ان ما قررنا سابقا نظر فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب البقا لاستحالة عدم القديم وحينئذ فالحدوث كما ينافي القدم ينافي البقا لان ما نافى الملزوم ينافي لازمه وذلك يقدح الخ المناسب ان يقول وذلك باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقايه لان ما سبق ثابت ومتقرر لا يقدح فيه والمناسب ان يكون هو الذي يقدح في ما هنا المخالف له بل وفي كل اي وصف بل ويقدح في كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها الوهية لان الاوصاف للذات لا للالوهية وهي كونه الها اي معبودا بحق يعني انك اذا علمت الخ فيه ان المص انما التفت للقدم والبقا حيث قال وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقايه لا لوجوب الوجود فما التفت اليه المص غير ما التفت له الش واجيب بان وجوب الوجود متضمن للقدم والبقا لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول الوجود للانتفا ازلا وابدا فقوله وانه لا يقبل الخ هذا تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا للقدم والبقا صح التفات الش له وهو يشير الى ان المص ملتفت له باعتبار انه الاصل لما ذكره لاستلزامها مماثلته اي والمماثلة تقتضي الحدوث اي والحدوث باطل لوجوب القدم وهو المحذوف هو محط الفايدة يعني ان المتماثلين هما المتساويان في جميع صفات النفس لا في بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية له تعالى مماثلته للحوادث لجواز انفراد

احدهما ببعض صفات نفسية في نفس الامر اذ لا قطع بعدم ذلك وح فلا يلزم
من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان مماثلا لا نسلم
الملازمة فلو حذف الش المماثلة وقال لاستلزامها حدوثه الخ في لما ثبت بالبرهان من
وجوب قدمه وبقايه كان اولي   لما قام متعلق بالمماثلة رقوله وهواي ما قام البرهان
على حدوثه الجواهر والاعراض والتقدير لاستلزامها مماثلته للجواهر والاعراض والنقد بر
وانما اقتصر عليهما لعدم تحقق زايد عليهما كالامر ولو سلم كان الباري منزها عن مماثلته
ايض   اي مقدار المشغل الخ اعلم ان المقدار هو الكم المتصل القايم بالذات ولا شك
ان الجرم غير المقدار بل المقدار قايم به وهذا بحسب الاصل والش اراد هنا بالمقدار
نفس الشاغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ جريا على العرف العام فقوله يشغل الخ تفسير
للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان يراد بالمقدار الكم ويقدر مضاف اي ذو المقدار لان
صاحب المقدار هو المركب فلا يشمل الجوهر الفرد   والمركب منه اي من الجوهر
الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم لان التركيب ليس من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس
الجوهر الفرد   وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون المولى منزها عن ان يكون جرما
لان الجرم الخ حاصله ان تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر ان الله ليس بحادث وحينئذ
فنقول بعد ذلك الله ليس بحادث والجرم حادث ينتج من الشكل الثاني الله ليس بجرم وهو
المدعي   ملازم للحركة والسكون اي على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان   لان
المتحيز الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون   صفة نفسية له
اي فتكون ملازمة له ويستحيل ان تفارقه وانت خبير بان ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة
لانه قال فان بقي فهو ساكن وان انتقل فهو متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله
شيا ويعدم وجوده بعدمه فلم يبق ولم ينتقل ولا يتصف بحركة ولا سكون   فان بقي
حيزه اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو البقاء في الحيز الاول والمراد بالبقا
في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على هذا الكلام عبارة عن الحصول
الثاني في الحيز الاول وح فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون كونان في انين
في مكان واحد فهو مركب   فهو متحرك اي فالحركة على هذا هي الانتقال للحيز
الثاني اي الحصول في الحيز الثاني وح فهي بسيطة وقيل ان الحركة كونان في انين
في مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين في الحركة والسكون فالجرم في اول وجوده

ليس

ليس بمتحرك ولا ساكن لان حصوله الاول في الحيز الاول ليس حركة ولا سكونا واذا
استقر زمانا ثانيا كان استقراره سكونا واذا انتقل لمكان اخر فحركة فهناك واسطة بين
الحركة والسكون وقال بعضهم السكون هو الحصول في الحيز مطلقا سوا كان اولا وثانيا
والحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون الاول
في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الثاني سكون
لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز واما الحصول الاول في الحيز الثاني
فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه حصول في حيز سكون فعلى هذه الطريقة ليس
هناك واسطة بين الحركة والسكون ولا حالة تنفرد الحركة فيها ولو سلك الش هذه الطريقة
لكان اولى ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون فتامل   والحركة والسكون
حادثان اي فيكون الجرم حادثا وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجرم
لم ينتجه هذا الدليل فكان الاولى للش ان يأتي بعد تمام هذا الدليل بالدليل الذي من
الشكل الثاني على ما قلناه لك سابقا لاجل انتاج المطلوب   وقد سبق برهانه
اي برهان حدوثهما عند قول المص وايض لو نظرت لتغير صفات العالم الخ   واحضر
الش ان ذلك اي في بيان حدوث الحركة والسكون واعاد الكلام منها على حدوث
الحركة والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة في البيان والا فقد قدم ما فيه
الكفاية   لا تكون ازلية اي فهي حادثة   والازلي لا يكون الخ هذا راجع
للتعليل الثاني وقوله والازلي ايض راجع للتعليل الاول ففيه لف ونشر مشوش
وحاصله انه استدل على عدم ازلية الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل
الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاوها والازلي واجب البقا ينتج الحركة غير ازلية
الثاني الحركة مسبوقة والازلي لا يكون مسبوقا ينتج الحركة لا تكون ازلية والمص
ذكر كلا من صغرى الدليلين وكبراهما   والا لاستحال عدمه اي لكن التالي
باطل والا لاستحال التحرك وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو استحالة عدمه
فبطل ما استلزمه ايض وهو كونه ازليا فثبت نقيضه وهو انه ليس بازلي   والا لاستحال
عدمه اي والا بان كان السكون ازليا استحال اي واذا استحال عدمه لزم بقاوه ولا
توجد الحركة اصلا فيستحيل ان يتحرك الجرم ابدا وقوله والفعل والمشاهدة الخ في قوة
قوله والتالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كونه السكون ازليا وثبت نقيضه
وهو حدوثه   فنقول على هذا اي على هذه الطريقة التي قدمتها في بيان حدوث

الحركة والسكون المختصرة وقوله في نظم الدليل على حدوث الاجرام هذا دليل اخر على
حدوثهما غيرما تقدم المشار له بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان
فيكون الجرم حادثا لم يخل اما ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون ملازمان
للجرم اما ان يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على سبيل
الدوام لكن التالي باطل بقسميه اي لانه لو كان متحركا في الازل لكانت الحركة
ازلية والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها والازلي يلزم بقاؤه ولانه يلزمها
المسبوقية بالكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقا بغيره ولو كان ساكنا
في الازل لكان سكونه ازليا والسكون لا يكون ازليا اذ لو كان ازليا لاستحال عدمه لكن
التالي باطل فالمقدم اي وهو وجود جرم في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله
اي باطل ومحال فيكون الجرم حادثا وهو المطلوب وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان
الا حادثين ضرورة فيه ان ادعاء ضرورته حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على بيان
حدوثهما الا ان يقال ان مراده الضرورة بعد الدليل فتامل او المراد بالضرورة هنا
جهة القضية لا مقابل النظر فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه
لو كان قديما للزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون لازمه
باطل ويستحيل من وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثا فيه ان المقصود
استحالة ان يكون المولى جرما لا ان يكون حادثا لعلمه مما مر فكان الاولى ان يقول بعد
قوله ما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه غير حادث والجرم حادث
ينتج المولى غير جرم وهو المطلوب فتامل وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل
اخر على استحالة كونه جرما وتقرير هذا الدليل ان نقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون
اكبر مما هو عليه لكن التالي باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر لاحتاج الى مخصص لكن
التالي باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فبطل الاحتياج الى
المخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل كونه جرما وثبت نقيضه وهو انه
غير جرم وهو المطلوب لاستحالة وجود جرم لا نهاية له هذا دليل للملازمة
في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان يكون اكبر الخ وهو جواب
عن ما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك اكبر منه وسكت عن
تعليل قوله او اصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة لمحذوف والاصل لجاز
ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر للزوم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لا بد

من ان

من ان يكون متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال وجود جرم لا نهاية له
بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع وجود غيره من الاجرام لانه لو
وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها خلوها من الكون
وهو باطل لان التحيز صفة نفسية للجرم لا يمكن انفكاكها عنها فيحتاج الى
مخصص لا يقال نفرض ان هذا المقدار المخصوص واجب له فيحتاج الى مخصص لانا
نقول التماثل مانع من ذلك فلو كان جسما مركبا من جزئين اي من جوهرين فردين
فاكثر وقوله مركبا صفة لجسم كاشفة وكان الاولى في هذا الدليل ان يقول لو كان الاله مركبا
من جزئين فاكثر فلا يخلو اما ان تكون صفة الاله قائمة بكل جزء او بالبعض دون البعض
او بالمجموع اي الهيئة الاجتماعية والجميع باطل فاللازم على كونه جسما احد لوازم ثلاثة
وهو باطل فبطل الملزوم وهو كونه جسما صفة العلم الاضافة بيانية واما ادعا
ان الصفة الخ المتبادر منه ان الاولى وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر وان بطلانه
هذا ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان يقول كما قلنا من ان اللازم احد
امور ثلاثة لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزء
لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض الاجزاء كان ذلك البعض
الها والبعض الاخر غير اله ومحال وجود قديم ليس باله والحاصل انه اذا كانت ذات الاله
مركبة من جزئين مثلا كان كل جزء قديما واذا قامت الصفات ببعض الاجزاء كان البعض
الاخر لم تقم به فيكون قديما غير اله تقوم بالمجموع اي بالهيئة الاجتماعية بان تكون
صفة القدرة مثلا قائمة بمجموع الاجزاء بحيث ان الصفة تنقسم على الاجزاء فيخص كل
جزء من الذات جزء من الصفة وانه يلزم الخ الواو للتعليل اي لانه يلزم
عليه انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزاء وانقسام الصفات
لاجزاء باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل قد وجد ذلك الانقسام في حياة زيد فانها
قائمة بمجموع اجزائه قلت ذلك ممنوع بل كل جزء قائم به حياة فقيام الروح به
نشا عنها قيام كل حياة عضو فعلى فرض لو قطع منه عضو ينكمش الجزء الذي كان
منه الروح في ذلك العضو المقطوع والحياة التي كانت فيه تذهب بذهابه
ولا تقوم به بعد القطع لكن فيه انه اذا كان لا يخفى بطلانه كان البطلان ظاهرا وحينئذ فلا
يحتاج لتعليل تامل واذا عرفت هذا اي بطلان كون الاله جرما مركبا من اجزاء
عرفت استحالة التجزية الخ اي استحالة تجعل الاله ذا اجزاء ثلاثة كما قاله النصارى

وفيه ان ظاهره ان استحالة الجزئية التى قالها النصارى يعلم بطلانها من ابطال كون الاله
جرما مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه ان الاله ليس ذاتا مركبة من اجزا جواهر
واما النصارى فيجعلون الاله مركبا من صفات ففرق بين الدعوتين فابطال هذه
الدعوة لا يكون ابطالا للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من بطلان اللوازم
الثلاثة بل بطلانه من شى اخر سيأتى بيانه فى الشرح وجعل العكارى الاشارة فى قوله
اذا عرفت هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموع وفيه ان بطلان هذا لما يلزم عليه
من انقسام ما لا ينقسم واما التجزئة التى قال بها النصارى فمعناه انهم جعلوا الاله
ذا اجزا ثلاثة هى صفات اى انهم جعلوا مجموعها الاله ولم يقولوا ان تلك الاجزا
مجموعها موصوفة بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتامل ان معبودهم
جوهرا وقالوا انما سميناه جوهرا لان الجوهر الشى النفيس فلم يريدوا بالجوهر ما قام
بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين بل ارادوا به الشى النفيس ومعنى نفاسته انه
اصل للاقانيم الثلاثة من حيث انه محتو عليها لانه مركب منها والكل يحتو على
اجزائه فهو اصل لها باعتبار احتوائه عليها وان كان كل واحد اصلا تركب
الكل منه مع غيره فلا تنافى بين كل واحد منها اصلا للجوهر وكون الجوهر
اصلا لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقانيم باعتبار كونه مرجعها
اليه لاحتوائها عليها وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركب ذلك الجوهر من ذلك
الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل لاجزائه بعد التركيب بمعنى ان الاجزا
لا تخرج عنه والاجزا اصل للمركب كائن قبل التركيب باعتبار انه يتركب منها
اى اصل الاقانيم اى اصل الاصول وذلك اى وبيان ذلك اى كون الاله
اصل لكم الاقانيم وقوله ان له اى لمعبودهم اقنوم الوجود الاضافة للبيان
ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الموجود اصل والعلم
وغيره طارئ بعد الوجود فالاوصاف فرع الوجود فالوجود شبيه بالاب من حيث
انه الاصل وغيره يطرو عليه ويعبرون عنه بالابن والكلمة لعل وجه ذلك
ان ذلك الوصف قائم بعيسى وعيسى ابن الله كما ادعوا فلما قام بعيسى الذى هو ابن
الله عبروا عن ذلك الوصف بالابن وكذلك عيسى كلمة الله لانه نشا عن قول الله
كن فلما قام ذلك الوصف به عبروا عنه بالكلمة ويعبرون عنه بروح
القدس لعل وجه ذلك ان الحياة لما كانت تنشا عن الروح عبروا

عنها

عنها بالروح ثم قالوا ثم للترتيب الاخبارى فجمعوا بين نقيضين المراد انهم
اجمعوا بين الشى والمساوى لنقيضه وقد يقال لا تناقض فى كلامهم لما تقرر فى المنطق
من ان الواحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس فزيد واحد بالشخص
ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافى التركيب وجعلوا الذات الخ اى ذات
الجوهر الذى هو الاله عندهم واعلم ان الثابت فى الخارج ينقسم قسمين قسم
وصل لمرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم لم يصل الى مرتبة الوجود وهى الاحوال
كالكون عالما وقادرا ان قلنا بثبوت الاحوال وان قلنا بنفيها فالكون عالما يرجع لقيام
العلم وهو امر اعتبارى اذا علمت ذلك فنقول لك انهم قد جعلوا المولى مركبا
من العلم والحياة وهذه صفات وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات وحاصل
الجواب ان مذهبهم يرى ان هذه الصفات الثلاثة كلها صفات نفسية
والصفة النفسية حال عند من قال بالاحوال او وجه واعتبار عند من قال بعدم
الاحوال فتامل او وجوده بالجر عطفا على احوال فيكون قد اوقع التردد فى
المتركب منه والحاصل ان المص اشار الى قولين لهم فى هذه الاقانيم فمنهم من يزعم انها
احوال ثابتة فى الخارج لم تنته الى درجة الوجود بل هى واسطة بين الموجود
والمعدوم ومنهم من قال هى وجوه واعتبارات فى الذهن لا ثبوت لها فى الخارج
اصلا واعتبارات عطف تفسير وذلك اى ما ذكر من الجمع بين النقيضين
وجعلهم الذات تتركب من احوال او من اعتبارات غير معقول لعاقل اى لان
الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية لا تقوم بنفسها فمن باب اولى الاحوال
وحينئذ فكيف تكون الاحوال والاعتبارات الهيا قائما بنفسه وايضا يلزمهم ان الاله تركب
من صفاته النفسية ولا يعقل تركب الشى من صفاته النفسية لان الصفة غير
الموصوف فى دليل الحصر اى بدليل الحصر فى المعنى الاتى والا بداع عطف
تفسير الا بهما الاولى الا منها لان الاقانيم الثلاثة هى الاله والاله غير الة
للفعل فهذه الاقانيم الثلاثة هى الخالقة الا بهما اى مع ما قبلهما وليس المراد
الا بهما دون غيرهما فاحكموا اى ثم جاءوا جاوا بالحكم وحققوا الامر اى انهم
رجعوا عن ما قالوه اولا وقالوا بهذا ثانيا اى قالوا انه مركب من الخمس صفات
واذا استحال ان يكون الخ جواب عما يقال هلا زدت نفى الصغر والكبر على
نفى الجرمية كما فعلت فى الصغرى اللذين هما من اوصاف الاجرام اى من

لوازمه اي واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المساوي كما هنا واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت
اجزاؤه اوقلت مدته والكبير يطلق على ما كثرت اجزاؤه اوطالت مدته وهما مستحيلان
في حقه تعالى واما الكبير بمعنى العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لان من اسمائه
الكبير ولذا قال الش واذا استحال وصفه تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف
الاجرام بقوله اللذين الخ وصف مخصص فتامل   لانه يوجب ان يكون عرضا الخ
حاصل تقرير هذا الدليل ان تقول لو كان الاله قايما بالجرم كان عرضا قايما بمحل لكن التالي
باطل اذ لو كان عرضا قايما بمحل لكان مفتقرا الى ذلك المحل لكن التالي باطل اذ لو افتقر
لمحل لكان حادثا لكن التالي باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه وهو
افتقاره لمحل فبطل ملزومه وهو كونه عرضا فبطل ملزومه وهو كون المولى قايما بالجرم
وثبت نقيضه وهو انه غير قايم بالجرم وهو المطلوب   مفتقرا الى محل وصف
كاشف   وقد سبق الخ هذا اشارة الى دليل ثان من الشكل الثاني وتقريره ان تقول
الله تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة
لهذا الدليل لان المدعى انه ليس قايما بالجرم فتامل الا ان يقال ان غير العرض هو الغير
القايم بالجرم   ويجب له القيام الخ هذا جواب عما يقال الذي علم من الكلام المتقدم
نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة للجرم ومن الجايز ان يكون صفة قديمة مفتقرة
الى محل فاجاب بما ذكر   اي لا يفتقر الى محل بحيث يكون صفة قديمة
مفتقرة للذات ولا يفتقر الى مخصص اي الى فاعل والطرف الثاني يستغنى عنه
بالقدم لكن الش فسره بما ذكر ليظهر مختاره لاضطراب عباراتهم في تفسيره
فلوجوب القدم الخ قد اختصر الش في الدليل ولا يخفى عليك تقريره وحاصله انه لو
افتقر الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه واذا
بطل التالي بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص وثبت نقيضه وهو عدم افتقاره له
واستغناؤه عنه   فلوجوب اتصافه الخ هذا اشارة لقياس من الشكل الثاني
وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات الوجودية والصفة لا تتصف بالصفة
الوجودية ينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قايما بمحل لان القايم
بالمحل هو الصفة   لا ان صفة معنى بالاضافة التي للبيان او بتنوين صفة ويكون
معنى بدل في صفة اوعطف بيان لها وقوله ولو كان الخ الواو للحال   والصفة
لا تتصف الخ اي والصفة الوجودية لا تتصف بشيء مما سبق وهو صفات

المعاني

المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية فلا مانع منه بل هو واقع فالقدرة تتصف
بالقدم والبقاء والوحدانية وكذا غير القدرة من بقية المعاني وانما كانت الصفة
الوجودية لا تتصف بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع
وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان يكون تابعا له في التحيز فما يقوم به العرض يجب
ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر   وايضا الخ دليل ثاني لعدم افتقاره لمحل   لم يكن اولى بالالوهية
من المحل الذي يفتقر اليه اي بل المحل اولى لانه يفتقر اليه والمفتقر اليه يناسبه
وصف الالوهية   فان فرض الخ اي فان فرض ان قايلا قال ان جعل الصفة الاها
ليس فيه انكار لالوهية المحل بل كان   من الصفة والمحل الها فيرد عليه بانه
يلزم تعدد الالوهية وتعددها باطل بدليل الوحدانية   استحال اتحاده به اي
بالمحل والاولى استحال اتحاده بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا
من اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الش
من بنا استحالة اتحاده بغيره على استحالة افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة
الافتقار الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد ولا تستلزمه لانه لا يمكن ان لا يفتقر الى
المحل ولكن يتصل بشيء اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيتحد به فاين يلزم من
نفي الافتقار نفي الاتحاد سلمنا انه يقتضي ويستلزمه فلا يحتاج لقوله بعد
وبرهانه الخ فالاولى ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره
ومعنى الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة نعم يلزمه ذلك ثم
ان ما ذكره من تفسير الاتحاد فهو بالمعنى الذي تقوله الصوفية وينقل في كتب الكلام
واما ما تقوله النصارى فسياتي   في القديم والحادث تفسير للاطلاق فهو على حذف
اي التفسيرية   وبرهانه اي برهان هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال
فان بقيا على حالهما بان اتصل احدهما بالاخر مع امكان افراز احدهما من
الاخر وهذا توسع في الدايرة والا فلا بالى هذا بعد فرض الاتحاد الذي
هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا بحيث لا يمكن افراز احدهما من الاخر   وان
عدما الخ فيه ان هذا لا يقابل قوله بقيا على حالهما بل هو اخص من المقابل اذ مقابل
قوله بقيا على حالهما عدم بقائهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم
احدهما او بقيا معا ولكن انقلبا لحالة اخرى بان صارا شيئا واحدا

فالمقابل صادق بهذه الثلاثة والشارح انما ابطل اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو
بقاؤهما مع الغاء بهما لحالة اخرى وح فما قاله لا ينهض دليلا وقد استدل العضد على
استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بانه يؤدي الى اجتماع الكثرة والوحدة وهو محال
وهو محلا مطلقا اي لما سنذكره من البرهان ولاجل استحالته مطلقا كان من
اعتقده في حق الباري كافرا بلا خلاف بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مما يصح
في الحادث فان في كفره خلافا   واذا عرفت الخ اتى الشارح بهذا تمهيدا لاستحالة قيام
صفته تعالى بذات غير ذاته فاتحادها بتلك الذات المغايرة لذاته التي تقوم بها
واتحاده به اي وعرفت استحالة اتحادها به الذي هو مفرع على ما قبله كما تقدم
كذا يستحيل الخ المتبادر من كلامه ان استحالة قيام صفته بذات غيره تعالى لازم
لاستحالة افتقاره تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات غير
ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل وهذا اللزوم غير ظاهر فكان الاولى
ان يقول وكما استحال افتقاره لمحل واتحاده به كذلك يستحيل قيام صفته بذات غيره
واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان لا تكون الالوهية اولى به ممن قامت له صفته ثم
ان ما ذكر من كون المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غير
ذاته لا ينتج في الرد على النصارى لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل
بعضها لعيسى فقول الشارح فبطل ما قاله النصارى الخ هذا التفريع لا ينتج   ان اقنوم
الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت او هو بدل مما قالت فهو عطف على
بطل واضافة اقنوم للكلمة بيانية اي اقنوم هو الكلمة اي ان العلم الذي هو احد اجزاء
الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت عيسى اي بذاته   كما يقوم العرض
تشبيه في مطلق القيام بالغير والا فالعرض موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار
عندهم كما علمت   وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقته اي مفارقة
اقنوم الكلمة   ضرورة الخ مفعول لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقته
لذات الجوهر والمراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد   ضرورة ان
المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار فهي ليست
صفة معنى واجيب بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق بالحال عندهم
والاعتبار   فيكون الباقي الخ اي واذا وجب مفارقة ذلك الاقنوم
للجوهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة بعض الاله وقوله قام به بعض الاله اي

وهو

وهو بعض العلم   لا يقوم بذاتين اي كذات عيسى وذات الاله والمراد بالذات الشيء
لا مقابل العرض لان الاقانيم ليست ذاتا مقابلة للعرض بل بمعنى الشيء فقوله لا يقوم بذاتين
اي بشيئين   وفيه ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور
وهو القيام القول اي صحة القول بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى
قولهم بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع انه محال لما
يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال   وهو محال اي الانتقال على
الصفات العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو نفسي الذي هو العلم فانه
عندهم نفسي اما حال او اعتبار   باقنوم الكلمة الاضافة للبيان   بل
ودون الجوهر اي المركب من الصفات الثلاثة اقنوم الحياة والعلم والوجود
وكان عليه ان يقول فاختصاص الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون
الوجود بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص اي والاحتياج للمخصص يقتضي
حدوثها وحدوثها باطل لاستلزامه حدوث الاله لانها جزؤه وحدوث الاله
باطل فكذا ما استلزمه من احتياج الكلمة لمخصص فكذا ما استلزمه وهو ما قالوه
من الاتحاد بمعنى القيام   وايضا فالاتحاد اي فاتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله
ان كان واجبا اي لذات الكلمة وقوله لزم قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجود
اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قديما فتكون ذات عيسى قديمة والا فلا
اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه فقوله ان كان واجبا اي لا يقبل الانتفاء فيكون ازليا
وان كان جائزا الخ حاصله ان الكلمة وهي العلم اذا كان اتحادها بعيسى جائزا
اي يجوز ان يتحد به وان لا يتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به
دون عدمها او يخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك تاثير في العلم فيكون حادثا
فاذا كان حادثا كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث
حادث وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون حادثة للاله هذا
هو الاحسن في تقرير الدليل فقول الشارح وان كان اي الاتحاد جائزا افتقر الى مخصص
اي افتقر موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى مخصص يخصصها دون عدمها بذات
عيسى او يخصصها بعيسى دون غيره هذا تاثير فيها والتاثير فيها يقتضي حدوثها
وقوله ويلزم منه اي من جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اي زوال ذلك
الاتحاد والاولى حذف ذلك اذ لا حاجة له   فتكون الوهية عيسى

جايزة اي لان الوهية انما جاءت من الاتحاد الجايز فتكون جايزة وقد يقال ان كون
الوهية عيسى جايزة لا تتوقف على جواز زوال الاتحاد بل تعلم من جواز الاتحاد
وذلك يفضي الخ اي وجواز الوهية عيسى يودي الى مثله اي الى مثل جواز الوهية
عيسى في واجب الوجود لان واجب الوجود مركب من العلم الحادث ومن غيره والمركب
من الحادث والقديم حادث وحدوث العلم انما جاء من اتحاده بعيسى والوهية عيسى
انما جاءت من الاتحاد فصار جواز الاتحاد يودي لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية
عيسى يودي لجواز الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حاله الحدوث
من اتحاده بجسد عيسى   اما ان يكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما
ان يكون وصف كمال للجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان يكون وصف نقص لها
فان كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر بتمامه كان ذلك الاتحاد
واجبا للذات العلية في الازل وحينئذ يلزم عليه ان تكون ذات عيسى ازلية غير حادثة
لان الاتحاد ازلي وهو متعلق بناسوت عيسى فتكون ذات عيسى ازلية مع انها حادثة
باتفاقهم وان كان وصف نقص فقد وصفوه تعالى بالنقايص فقول الشارح اما ان يكون اي
وصف كمال اي للجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله وان كان صفة ذم
المناسب واما ان يكون الخ لانه معادل لاما الاولى وقوله فقد وصفوه اي الجوهر وهو
المجموع   من احيا الموتى ونحوه اي كابرا الاكمه والابرص ونحوهما من الافعال التي
لا تليق الا بالاله   ونحوه اي كصيرورة يده بيضا جدا   بل ويلزمهم الخ وذلك
لانهم جعلوا الدليل على الاتحاد خرق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فالخنافس لم يقم بها الدليل لكن يجوز ان تكون الكلمة متحدة بها وحينئذ فيجوز ان
تكون الهة   لان قصارى اي غاية ما انعدم منها اي فيها فمن بمعنى في اي لان غاية
ما عدم اي فقد في الخنافس دليل الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
باجماع اهل العقول واذا كان لا يلزم ذلك فيجوز ان تكون الهة فقوله وباجماع الخ الواو
للحال   يلزم طرده اي يلزم من وجوده وجود المدلول وقوله لا عكسه اي لا يلزم من
عدمه عدم المدلول فالطرد التلازم في الثبوت والعكس التلازم في الانتفا   تقتضي
اي يودي   والجعل هي بنات وردان وابو جعران وقوله وغيرهما اي كالوزغ والعقرب
والامتزاج عطف تفسير بمعنى اتحاد اقنوم الكلمة بناسوت عيسى اختلاطها وامتزاجها
حتى صار شيا واحدا   وجميع ما ورد على الاول اي على التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به

القيام

القيام كقيام العرض بالجوهر   من احكام الاجسام اي من اوصافها فالذي يتصف بكونه
مختلطا مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل   فكيف ينقلب اي الاختلاط
خاصية الذات اي التي هي وصف نفسي للذات والوصف النفسي عندهم اما حال
او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم الثلاثة   قاله المقترح هو
بفتح الرا وقبلها تا مثناة من فوق فقاف وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر
لتفسير الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قايم بالشمس وهو
مشرق فكذلك العلم قايم بالذات التي هي مجموع الاقانيم ومضى على عيسى ولم يقم به
اذا علمت هذا فقول الشارح نسبة الى اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة يعني من عيسى وقوله
كنسبة ضوء الشمس اي منا وقوله من الشمس حال من الضوء اي حالة كون
الضوء كاينا من الشمس او صفة له اي كنسبة ضوء الشمس الكاين من الشمس
فهي اي الاضوا الخ المفهومة من ضوء او الضمير راجع للضوء واكتسب التانيث من
المضاف اليه وهو الشمس   ولم تفارق الشمس اي لكونه اجزاها اي فكذلك اقنوم
العلم مشرق على عيسى ولم يفارق الذات لكونه جزا منها   ولم يعلموا الخ في العبارة حذف
والاصل وهو باطل اذ لم يعلموا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا القياس مع الفارق
وذلك لان الاضوا اجزا متعددة بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة   بعضها
يتصل بما اشرق الخ المراد بما اشرق عليه الاجسام المضيئة التي على وجه الارض
وقوله يتصل بغيره اي بغير ما اشرق عليه من الاجسام المضيئة والحاصل ان
ضوء الشمس اجسام مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها
ببعض ممتدة كالخط طرفه واصل لنا وطرفه متصل بالشمس فالطرف الواصل
الينا متصل بما اشرق عليه وهي الاجرام التي على وجه الارض وبعض تلك الاجزا
كالتي في وسط ذلك الخط متصلة بما اشرق عليه وهو بعض تلك الاجزا المضيئة
وقوله فاين هذا اي ضوء الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من الخاصية
اي من اقنوم العلم الذي هو خاصية للذات اي وصف نفسي لها لا تعدد ولا
تطرف فيه هذا وما ذكره من ان الضوء جسم مركب من جواهر فردة كثيرة متصل
بعضها ببعض هو احد قولين القول الثاني ان الضوء عرض قايم بكسرة الهوا
كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر منتشرة لزم ان ينقص بسببه ما به
الاضاءة كالعين والسراج والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه واجزا منه

وان المصباح الصغير يملا المحل العظيم اجراما وايضا لو كان الضوء جسما فاما ان يحل
في الهوا فيلزم تداخل الاجسام او في الفراغ فيلزم ان لا هوا مع الضوء وكلاهما
باطل فتامل ومنهم من فسره اي الاتحاد بالانطباع فقالوا معنى اتحاد العلم
بذات عيسى انطباعه كانطباع الصورة القايمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم
صورة النقش الاضافة بيانية اي صورة هي الصورة هي النقش اي المنقوش
اعني الهيئة القايمة بالخاتم وقوله في الشمعة متعلق بانطباع اي عند طبعها بالخاتم
وهو باطل لان الخ حاصله انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة
المنقوشة في الشمعة فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم غير حاصل
فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنقش والكتابة التي في الخاتم
لم تنتقل للشمعة وانما الذي حصل في الشمعة مثال النقش الذي في الخاتم ومثال الشي
غيره ان المذهب اي ما ذهب اليه النصارى من اتحاد الكلمة بناسوت عيسى
بجميع تفسيراته وهم اخس الفرق اي سوا نظرت الى هذا القول او لغيره من
من الاقوال السابقة على مثلهم اي على ذاتهم اذ المثل كثيرا ما يطلق بمعنى الذات
او المراد عليهم وعلى من ماثلهم في رداة الفهم وهذا اخبار ثان وقد قالوا الخ هذا
ايضا يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم طلب الاله اي بعضه
لانهم يقولون ان بعض الاله وهو العلم قام بعيسى وعيسى قد طلبه اليهود وقتلوه
الناسوت اي ذات عيسى بدون وصفه وهو العلم القايم به دون
اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال انهما متحدان فاذا اتحد فكيف يتصل
صلب واحد دون الاخر وفي العبارة حذف اي نبهوا وحاصل ما استفيد من كلام
الشارح ان النصارى يقولون ان عيسى ليس الاله بل قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا
في معنى اتحاده به على اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يجعل
الرب الها مستقلا وعيسى كذلك الها مستقلا ومريم كذلك ثم ورد الخ حاصله
انه بعد ان ذكر ادلة عقلية على ابطال ما ذهبوا اليه اخذ يذكر ادلة نقلية
معتمدة عندهم على ابطالها بقوله ثم ورد الخ فثم للترتيب الاخباري حتى
قال انا ماض الخ هذا غاية لالتزامه احكام العبيد والمراد بمضيه رفعه الى السما
فكانه قال انا ماض اي ذاهب الى السما لا انقطع للعبادة واكون في غاية التذلل
لانه اذا رفع هناك التحق بالاملاك وطلبوا الجزا فيه ان اكابر الاوليا انما

يعبدون

يعبدون الله لكونه مستحقا العبادة لا لطلب الجزا واذا كان هذا مرتبة الاوليا فما
بالك بسيدنا عيسى لا ان يقال هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا شان عامة
الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد اتفق ان عيسى وضا الحواريين
وشرب ما ارجلهم فسال في ذلك فقال فعلت هذا لاجل ان اعلمكم التواضع
فالمعنى الخ متعلق بقوله يثبت له والضمير في قوله الذي اثبت عايد على المعنى لا على
عيسى كما قيل اي ان المعنى اي العلة الذي اثبت ابوة المولى لهم وهو اللطف والرفق
بهم هو الذي اثبت الابوة له عليه السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون المولى
ابا لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسى فكون المولى ابا لعيسى انما هو للطفه
ورفقه بهم تثبت له اي تثبت الابوة له وفي نسخة يثبت بالياء التحتية اي
يثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما افاده الشارح فيطلق الاب على الله لكن شرعنا منع ذلك
الاطلاق فالاطلاق في شرع عيسى وعزى اصحاب المقالات لما انهى الكلام على
الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد قد نقل عن بعض الصوفية
اتى بذلك فقال وعزى الخ ثم يحتمل ان المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات
الفرق الضالة وارباب الملل كاليهود والنصارى والمجوس وذلك ككتاب الشهرستاني
المسمى بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمى بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات
اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي على اصحاب الاقوال وهم الفرق الضالة وارباب
الملل كاليهود والنصارى وربما اخذوا ذلك الخ هذا مستند لقوله وعزى
اي وانما عزوا لهم ذلك لاخذ ذلك اي الاتحاد من شطحات قوله القول بالاتحاد
اي اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس المراد القول بالاتحاد كقول النصارى
من ان الاقنوم العلم الذي هو بعض الاله اتحد بذاته عيسى من شطحات
جمع شطحة تطلق الشطحة في عرف الصوفية على حالة الخروج عن الاحساس
والغلبة وتطلق على الاقوال التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعنى
الاول هو الاصل الغالب ونحو ذلك اي كقول بعضهم سبحاني ما اعظم
شاني وقول اخر انا من اهوى ومن اهوى انا ما في الجبة الا الله من المعلوم
ان الذي في الجبة ذات القايل فيكون الله اتحد بذات هذا القايل تتنزل
هذه المقالة اي القول بالاتحاد المعزو لهم هذا هو المراد وليس المراد انه
ينزههم عن صدور الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم مثل ما في الجبة الا الله فينزهون

صله

ص

حال غيبتهم في مقام المشاهدة
عن صدور ذلك منهم قصدا فلا ينافي حصول ذلك
ان السالك اي في طريق القوم ابتدا وانتها فالاول لكن يجذبه الله اليه
ويفيض عليه الكمالات والمعارف بغتة فهذا قد سلك طريق القوم انتها والثاني كالذي
ربما طرأت عليه حالة
بحرق تتفاض عليه المعارف بسبب استعمال الاذكار
اي بان زيل المولى عنه الحجاب فشاهد ذاته العلية فيدهش عن كل شي ولا يشاهد في
تلك الحالة غير الله وقوله فيغيب نفسه عنه اي عن نفسه فضلا عن غيرها كما اتفق
لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة فدخل عليه انسان وقال له ان هذه الشجرة
اخذت الدار فقال له الشيخ اناني هذه الدار عشرون سنة او اربعون سنة ولم
اشعر بكون الدار فيها شجرة ويحكى ان شمس الدين اللقاني اخو الناصر اللقاني كان اذا
خرج من بيته للازهر او من الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته فيدله
الناس ومنهم من اخذهم الخ عطف على قوله فبعض العلما يتأول لهم وقوله بذلك
اي بما صدر منهم من القول المشعر بالاتحاد وحكم بالقتل تفسير للمواخذة
والمراد بقوله حكم افتى بذلك لان الجنيد انما افتى بالقتل والقاضي في ذلك الزمان
الحاكم بالقتل القاضي اسماعيل البغدادي المالكي وكان الجنيد تابعا لابي ثور اي على
مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعي واصحاب الامام احمد ابن حنبل
اخذ عنهما العلم وادعى الاجتهاد وليس هو سفيان الثوري لان هذا قديم عن الامام
الشافعي ثم ان الجنيد وان كان عارفا بان الصوفية لا يقولون مثل هذا الكلام قصدا لكن
اقتضى مذهبه ذلك والحاصل ان فتوى الجنيد بالقتل نظر الظاهر الشرع بحسب
مذهب مقلده وان كان عارفا بان الحلاج لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه
ذلك في حال غيبوبته في مقام المشاهدة والفنا اي قريبا منه هذا تفسير
مراد والا فالمحاذاة في الاصل المقابلة حتى يكون الجرم مكانا له اي مكانا
عرفيا بحيث انه يتمكن المولى ويستقر عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عدمي والجرم
وجودي ثم ان هذا التفريع فيه شي وذلك لانه لا يلزم من اتصاله بالجرم كون الجرم
مكانا له لان اتصاله بالجرم يصدق بكونه بجانبه ملاصقا له وح فلا وجه لهذا
التفريع اوقرب انفصاله حتى يكون الخ وعلى هذا فذكر الجهة بعد من ذكر الخاص
بعد العام للرد على المخالف وكلاهما اي المكان والجهة محال اي على الله وقوله
لانهما من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم او في جهة له اعلم انه يلزم من

كونه

كونه الشي في جهة ان يكون له جهة ولا يلزم من كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان
كرة العالم لها جهة وهي الفراغ الذي فوقها والذي تحتها وعن جوانبها وليس في جهة
لشي اذ لا شي غيرها فجهة الشي هو الفراغ المواجه له ولو لم يكن فيه شي فان حل في ذلك الفراغ غ
شي فهو مكان بالنظر لما حل فيه وجهة بالنظر للمقابل له واعلم ان ما ذكر من كون كرة العالم لها
جهة بناء على ما قاله الحكما من ان وراء كرة العالم فراغ لا ينتهي الى شي ومن المعلوم ان الفراغ
امر عدمي اما على قول اهل السنة ليس وراء كرة العالم لا خلا ولا ملا فلا جهة لكرة العالم
فليس فوق شي الخ اي فلا يلزم من نفي هذه الجهات نفي الاله اذ لا يتقيد بذلك الا الاجرام
والمولى ليس بجرم وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخير وهو انه ليس بجرم لان
الجرمية ملازمة للحركة والسكون الحادثان فيكون حادثا والمولى ليس بحادث والجرم
حادث والمولى ليس بجرم ويحتمل ان المراد وقد سبق بيان ما ذكر من الامور الثلاثة اعني
استلزام الجهة للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انسب ولم يقل بالجهة
الا طايفتان اي في كفرهما وعدم كفرهما قولان والمعتمد عدم الكفران قالوا انه جسم
لا كالاجسام واما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وان اعتقد انه تحته
او امامه او في السما او في الارض فانه يكفر في ذلك لعدم ما يوهم ورود ذلك وانظره
مع قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات وفي الارض فتامل
الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن كرام بفتح الكاف وشد الراء وهو القايل ان معبوده
مستقر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوزن حرام حملت الاستوا في الاية على
ظاهره اي وهو الاستقرار عليه فهو فقا يقولون بالقول الاول من اقوال الكرامية على
بعض ما اشكل من ظاهر القران اي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولم
يقل بالجهة الا طايفتان اي واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام ابن ابي
زيد في رسالته وانه فوق العرش المجيد بذاته تاول بان الضمير في بذاته عايد
على العرش وهو متعلق بالمجيد اي المجيد في ذاته والمراد بالاستوا الاستيلا
او مرتسما في خياله يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة اي يجب تنزهه تعالى عن ان
تكون حقيقته مرتسمة في العقل لانه لا يعلمها غيره حتى ترتسم في عقله اما ارتسامه
وتصوره في العقل بوجه ما فواقع لانه لا نحكم عليه تعالى بحكم الا بعد تصوره بوجه ما
ويصح ان يراد بالخيال حقيقته وهو القوة التي يرتسم فيها صور المحسوسات المتادية
اليها من طريق الحواس وح فالمعنى يجب تنزهه عن ان يكون مرتسما في القوة لانه انما

ترتسم صور الاجرام والاعراض　　ان كان للخيال اي ان كان للجرم خيال كالانسان
الا الاجرام واعراضها اي الا صور الاجرام والاعراض بعد رويتها واعلم ان
كون المولى لا يتخيل اي لا ترتسم صورته في الخيال اي يستحيل فيه متفق عليه
قبل رويته كما في دار الدنيا واما اذا راوا المومنون ربهم يوم القيامة فهل يتخيلونه
بعد الروية ووقت حجبهم عنها او لا يتخيلونه في ذلك خلاف فذهب ابن ذكري الى عدم
التخيل لان الترسيم في الخيال مثل والله لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارتسامه في الخيال
في الاخرة بعد الروية على وجه يليق به كما ان الروية كذلك والدليل انما قام على نفي
المثل له في الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد والوجود في الخيال او الذهن ليس
موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالته ح وظاهر الشيخ الاطلاق اي استحالة ارتسامه　ل
في الخيال قبل الروية وبعدها　　وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال
اي واقول قولا مجملا وقوله القطعية وصف كاشف　　موصوفه حال من الذات
وقوله بصفات كاملة او غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله　　لا يحاط بها
اي لا كما ولا كيفا فهي غير متناهية في نفس الامر وهل يعلمها المولى تفصيلا او لا
قولان والحق الاول ولا تنافي بين كونها لا نهاية لها وعلم الله بها تفصيلا المقتضي
تناهيها لان التنافي انما هو بحسب عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال لانا
نقول هذا في الحوادث كما مر الدليل عليه واما امور مجتمعة في الوجود بالفعل غير
متناهية في نفسها والحال انها قديمة فهذا وقع وذلك صفات المولى الكمالية كما ان
ما لا يتناهى بمعنى ان جميع افراده لا تقف على حد وان كل ما وجد منها فقد وجد ومتناه
واقع ايضا من الحوادث كنعيم الله ونعيم اهل الجنة　　لكل ما يخطر بالبال اي من
الاجرام العلوية والسفلية والاعراض　　والعجز بعد هذا اي بعد الظفر بما قامت
عليه البراهين من وجود ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ وقوله عن الادراك
اي عن ادراك حقيقته تعالى وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد انه واجب
وجوب تكليف اذ ليس اختياريا واشار الشيخ بقوله والعجز عن ادراكه الخ لقوله
ابي بكر رضي الله عنه والعجز عن ادراكه ادراك واشد بعضهم

لا يعرف الله الا الله فاتئدوا　　والدين دينان ايمان واشراك
وللعقول حدود لا تجاوزها　　والعجز عن درك الادراك ادراك

قوله ولا يعرف الله الا الله الواو للتعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا الله

وهذا

وهذا حصر حقيقي فلا يعلم حقيقته تعالى لا نبي مرسل ولا ملك مقرب واسناد المعرفة
لله على سبيل المشاكلة والا فالمولى لا يقال له عارف بل عالم　　وانشد ابو الفتح العمري
نسبة هذين البيتين له اولى مما قاله ابن خلكان من نسبتهما لابي علي ابن سينا لانه
ممن يقول بقدم العالم كما مر كذا قيل　　لعمري اي لحياتي والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة
الموصلة لمعرفة الله والمراد بالطواف بها الاحاطة بها والتصرف فيها بذهنه والمراد
بالطرف البصيرة لا البصر ووضع الكف على الذقن كناية عن الحيرة لان هذا شان
المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه اذا ندم فهو كانه
يقول لعمري لقد اطلعت على الادلة وتصرف ذهني فيها وسرحت بصيرتي فيها ولم
ادرك الكنه ولم ار الا شخصا حائرا في تفكره في حقيقة المولى فلم يعلمها او شخصا
ضيع عمره في تفكره في الحقيقة فلم يعلمها ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاد انه لا يعلم الله
الا الله　　اي مساواته لهما الخ اي فالمراد بالمماثلة المساواة في صفات النفس
لا المشاركة والاتصاف بالمتباينين　　لان كل موجودين الخ هذا علة لتفسير
المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض
واللابياض وعن العدم والملكة كالعمى والبصر وعلى المتضائفين على طريق المتكلمين
من انهما من الاعتبارات كالابوة والبنوة فان قلت هلا فرض الكلام في المعلومين
او الامرين واستوفى جميع الاقسام فانه اقيد قلت لما كان مراده بيان المثلين وذكر
المتماثل في حق الباري مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام في الموجودين واستوفى
اقسامهما وفي ذلك مطلوبه ولا حاجة الى ازيد منه　　فهما مثلان اي كزيد
وعمرو　　والا لم يصح فضدان ظاهر التقسيم المذكور ان الضدين هما الامران
الوجوديان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض والسواد عند الحكماء لانهما من الاعراض　ظ
الوجودية عندهم　　فخلافان اي كالضحك والكتابة والحركة والكلام والباري
تعالى والعالم　　وكل مثلين الخ لما افاد معنى التساوي افاد هنا حكما اخر ان
كان يفهم بالالتزام مما مر وقوله وكل مثلين اي كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما
ما يجوز على الاخر ويجب لاحدهما ما يجب للاخر ويستحيل على احدهما ما يستحيل على
الاخر　　ليس مما سبق اي بكونه جرما او قابلا به او محاذيا له او في جهة او مرتسما في
خياله　　او يستحيل المناسب الواو لا او　　للزم مماثلته للاجرام الخ قد يقال لا نسلم
ذلك اللزوم لجواز الاختلاف بصفة نفسية فتامل　　والاستدلال على هذا المطلب الخ اي

مطلب تنزهه عن كونه جرما اوقايما به او محاذيا له اوفي جهة الخ وفيه ان المفاد
من المتن انما هو الدليل الاستثنائي لا الاقتراني الا ان يقال قصد الشارح بهذا الكلام الزيادة
على ما يفهم من المتن ففيه اشارة الى ان دليل هذا المطلب يقرر بتقريرين فنقول
الخ لو جعلنا الكبرى في هذا الدليل صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بالجرمية
ونحوها مما مر حادث ولا شي من الحادث باله ينتج لا شي من الجرم باله فاذا عكست
النتيجة جعلت المطلوب مجملا بكسر الميم حال من فاعل اثبت اي ان اثبت
بالدليل لجميعها حالة كونك مجملا في الاستدلال ثم امض على ذلك اي بان
تقول في الاستدلال على استحالة قيامه بالجرم الله ليس بحادث وكل قايم بالجرم حادث
فالله ليس بقايم بالجرم وعلى استحالة الجهة الله ليس بحادث وكل من كان في جهة
اوله جهة او محاذيا للجرم او مرتسما في خياله حادث فالله ليس في جهة ولا له جهة
ولا محاذيا للجرم ولا مرتسما في خياله وبيان المقدمات كلها قد تقدم وكل متصف بواحد
اي بكونه واحدا من تلك الامور من اوصاف الوهمية اي من الاوصاف التي
تضمنتها الوهمية لان الالوهية من الصفات الجامعة كالعظمة والكبريا فانه يرجع
ما يقال ان وجوب الوحدانية وما معها اوصاف لذاته لا للالوهية ووجوب
نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اي التعلق بحسب الصلاحية والنفوذ
بالفعل اذا القدرة لم تنفذ في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق به لكنه لا يجب لما ماثلها
اي فلو كان الله مماثلا للحوادث لم يجب له تلك الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم
فثبت نقيضه فصح وجب لهذا الصانع لهذا الصانع الخ اسم الاشارة
انما اشارته للمحسوس بحاسة البصر فقط لا باي حاسة كانت كما هو التحقيق
خلافا لما قرره بعض الاشياخ فعلى هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت باذني كان
ذلك مجازا لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا
وان كان يحس بها في الاخرة فقولهم يشار باسم الاشارة للمحسوس بحاسة
البصر ان كان مرادهم ولو لم يكن في الحال فاسم الاشارة هنا حقيقي والا فمجاز
نزلت الذات العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس
والظاهر انه مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية
عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب ولان التنزيه
عن النقايص اهم وسيذكر الشارح سبب تاخر الوحدانية عن اخواتها

وهوان

وهوان الوحدانية لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى كما يوصف بها الذات
ناسب ان يوخرها عنها وتقديم الشارح هنا المعنوية انسب بالسلوب من حيث اشتراكهما
في علم الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل ان يقدم على المدلول
والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل التلازم ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من
المتلازمين دليل على الاخر وحينئذ فالمعاني دليل ايضا على المعنوية والافما وجه التخصيص قلت
لما كانت المعنوية متفقا عليها استدل بها على الاجزاء اذ بها تقوم الحجة على الخصم دون
العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني اشرف لوجودها
ولان المعاني علل للمعنوية والعلل مقدمة على المعلولات ان يكون قادرا اي لكونه
قادرا والا لما اوجدت اي وان لا يكن قادرا لكان عاجزا لكن التالي باطل اذ لو كان
عاجزا لما اوجدت لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل ما استلزمه وهو
لم يكن قادرا فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب الذي اشار اليه الخ
اي في المتن وقوله بالقياس الاقتراني متعلق بتقرير اي انه قد اشار في المتن للاستثنائي
لكنه يقرر بالاقتراني لانه اسهل هذا ظاهر وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثنائي يقرر
بالاقتراني واجيب بانه يراد بالبرهان في كلام الشارح البرهان الكلي وقوله الذي اشار اليه
في كلامه حذف مضاف اي الذي اشار لجزي من جزيياته بالقياس الاستثنائي اي
يقرر بالقياس الاقتراني ومعنى تقرير البرهان الكلي بالقياس الاقتراني ان الكلي
يتحقق في هذا الجزي والحاصل ان البرهان الكلي يتحقق في جزي من جزيياته
وهو القياس الاستثنائي اي الذي اشار اليه ويتحقق في جزي اخر وهو الاقتراني
الذي ذكره الشارح لانه اسهل اي في العمل وهذا علة للعدول وانما كان اسهل في
العمل لانه اقل عملا واوفق اي بالطبع لانه ينتج المقصود بخلاف الاستثنائي فانه ينتج
المقصود التزاما لانه اذا بطل التالي بطل المقدم وهو مقتضى الدعوى فيثبت
المطلوب بابطال نقيضه ان تقول الخ الاول تقدمه على العلة اي علة العدول
وذلك لان قوله ان تقول خبر عن تقرير والمناسب عدم الفصل بين المسند اليه والخبر
يستبين اي يتبين تبينا تاما فالسين والتا زايدتان للتاكيد ينتج الله
قادرا اي يثبت له كونه قادرا فالمعنى على ذلك بطبيعة او علة ليس المراد ظاهر
العبارة من ان يكون فعله بعلة او طبيعة غير ذاته وانما المراد ابطال ان تكون ذاته
علة او طبيعة في فعله وقوله موجبة اي محصلة لمعلولها او مطبوعها لا بالاختيار وقوله

برهان ذلك اي البطلان   فريبا تاكيد لما استفيد من السين   بانم مما
سبق اي اعادة ملتبسة باتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتي باتم مما سبق لانه محله
الاصلي واما ذكر ذلك فيما مضى فهو على سبيل الاستطراد   فواضحة اي بذكر
الدليل الشارح له بقوله لان الموجد الخ اي ان الكبرى واضحة لاخفا فيها بعد ذكر
الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة ان لا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله
لان الموجد الخ تامل   بدلا عن الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو
قول الاقل وذلك لان الترك مساو لنقيض الفعل وهو لا فعل وعلى هذا فلا اشكال في
ان ترك العالم في الازل ازلي اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي لان الترك فعل ازلي حتى
يلزم قدم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرف يستحيل ان يكون مقدورا لان
القدرة لا بد لها من الشر والعدم ليس باثر والا لزم قدم العالم وايضا الترك عدم
مستمر فلو كان اثرا لزم تحصيل الحاصل والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه
الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تعلق القدرة به قدم العالم ولا تحصيل
الحاصل لان ما ذكره اصحاب القول الاول انما يدل على ان الموثر ليس فاعلا للترك ولا
موجدا له ولا يلزم منه نفي ان يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي يصح ان
يفعل الشي وان لا يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العلم للوجود بل
يبقيه على العدم لانه يوجد العدم ويفعل الترك وح فلا استبعاد في استناده
للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا   وهذا بعينه
معنى القادر اي فالقادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك هذا كلامه
وفيه انا لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات ثبت لها القدرة لا العجز سلمنا
جدلا ان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه الغا الحمل في قولك الفاعل المختار   المحل
قادر لان شرط صحة الحمل اختلاف المحمول والموضوع في المفهوم واتحادهما
في الماصدق وهنا قد اتحد مفهوما وماصدقا واجيب بان كلامه على تقدير
مضاف فقوله وهذا بعينه اي وماصدق هذا بعينه هو معنى القادر اي ماصدقه
ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم وح يكون صحة الكلام موقوفة على تقدير مضافين
اي وماصدق هذا بعينه هو ماصدق معنى القادر   وانما قيدنا
الايجاد بالاختيار اي حيث قال في الصغرى الله موجود بالاختيار
المستلزم للقدرة المناسب ان يقول المستلزم لكونه قادرا لان الكلام في المعنوية

لا المعاني

١٤٩

لا المعاني   وسائر الصفات الاتية اي ويستلزم لسائر الصفات اي التي يتوقف عليها
الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام   كايجاد العلة والطبيعة الكاف استقصائية
لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة او بالطبيعة   فلا يستلزم ان تكون تلك
العلة الخ اي لا يستلزم كونها قادرة فهي معنوية وفيه انه انما نفى لزوم تلك العلة
او الطبيعة قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه صادق
بعدم تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انتفت القادرية وما
معها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صدقت بالامرين لكن المراد احدهما فقوله
فلا يستلزم الخ اي بل يكون غير قادر الخ جزما فتامل   لما تحقق بالبنا للفاعل
اي لما ثبت معه وفي نسخة لما تحقق بالبنا للمفعول وقوله هذه الصفات اي كونه
قادرا ومريدا وعالما وحيا وقوله لا يحتاج معها اي مع تلك السهولة   الى كبير
نظر اي الى نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا   على
لفظه اي لفظ النفي المعلوم من المقام   لو لم يكن قادرا لما وجدت فيه انه لا يلزم
من عدم القدرة عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان يقول
لو لم يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان عاجزا لما وجدت لكن
التالي باطل فقد اختصر الشارح الدليل   فالعاجز لا يتاتى منه فعل ولا ترك اما
الفعل فظاهر اذ لا يتاتى من العاجز واما الترك فلان التاني انما يكون بالقدرة ولا قدرة
للعاجز وعدم صدور الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شي من العاجز انما ذلك
عدم صدور لا صدور العدم وايضا تاتي ترك الشي انما يكون بان يبقيه في العدم
ولا يبرزه للوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والا لتوقع كل ما لا يريد العبد
وقوعه   فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لو لم يكن صانعك قادرا لما وجدت
وحاصله انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا ويوجدك بطريق التعليل او
الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله   فلا يلزم من عجزه الخ اي الشارح بقولنا في
الدليل لو لم يكن صانعك قادرا   والجواب الخ حاصله انه تقدم ابطال كون الموجد
علة او طبيعة وح فلم يبق الا الايجاب بالاختيار ولا شك انه يلزم من عدم القدرة عدم
الايجاد بالاختيار فان قلت ان هذا السوال انما يرد لو كان التالي في الدليل عدم
الايجاد المطلق لكن الشارح فيما مر قيده بالاختيار وح فلا يتصور ورود هذا السوال وقد
يجاب بان الشارح لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت لتقييده السابق الايجاد

بالاختيار فيكل من التقييد والجواب المذكور يندفع به السوال فهما جوابان باعتبارين
وذلك ان السوال اذا ورد على ظاهر عبارة المتن اما ان يقال المراد بالايجاد الايجاد
بالاختيار فلا يرد السوال بالتعليل والطبع او يقال لما بطل التعليل والطبع وانه
لا ايجاد بشي منهما وان كل ايجاد وقع تعين ان يكون بالاختيار تعين انه لو لم يكن قادرا
ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد بالاختيار ظاهر مما سبق قد يقال عدم
ايجادك ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة ظهوره على ما سبق
واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه عدم ايجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم
كونه موجدا لك بان يكون الموجد لك غيره ولا شك ان هذا نظري فظهور بطلانه
معلوم مما سبق وليس التالي عدم وجودك الذي بطلانه معلوم بالمشاهدة
ومريدا اي ويجب له كونه مريدا والا لما اختصصت الخ اي لكن التالي
وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى التخصيص المذكور للزم اما قدمك
ان اقتضت ذاتك عدمك لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه
وهو عدم التخصيص المذكور فبطل ما استلزمه وهو المقدم اعني لم يكن مريدا اوجب
انه مريد وقوله والا لما اختصصت الخ اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود
بدلا عن العدم والصفة المخصوصة بدلا عن بقية الصفات والكون في الزمان
المخصوص بدلا عن غيره من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره
من الامكنة والكون في الجهة المخصوص بدلا عن غيرها من ساير الجهات والمقدار
المخصوص بدلا عن غيره من ساير المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المص ترك الجهة
والمكان الا ان يقال المراد بالصفة ما يشمل الكون في الجهة والكون في المكان وقد
يقال كان يمكنه الاستغنا عن المقدار والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكر جواب
بعد الوقوع والنزول عن نقايضها المراد بها مطلق المنافيات لا النقيض الاصطلاحي
اذ ليس كلها نقايض اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اي انه اذا انتفى
الاختصاص يلزم اما قدمك ان اقتضت ذاتك الوجود او استمرار العدم ان
اقتضت ذاتك العدم لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل المقدم اعني عدم
التخصيص فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا بطل عدم كونه مريدا
ثبت نقيضه وهو كونه مريدا وهو المطلوب من له صفة اي من له ارادة يرجح الخ
لكن هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية مثل كونه مريدا الذي هو متفق

عليه

عليه وانما يناسب مذهب اهل السنة المثبتين للمعاني المختلف فيها بين اهل السنة
والمعتزلة تامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق صلوحي قديم وتنجيزي قديم
ولها تنجيزي حادث على ما قال بعضهم فارادة الله صالحة في الازل لان تخصص زيدا
العالم بكونه جاهلا او حمارا ومتعلقه في الازل بعالميته وهذا هو التعلق التنجيزي
القديم والاول الصلوحي فالصلوحي اعم من التنجيزي القديم اذا علمت ذلك فقول
الشرح من له صفة يرجح بها الخ اي صالحة لان يرجح بها فهو اشارة للصلوحي واما
قوله بعد وان يثبت فعل الخ اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو القاصد اي
بالفعل في الازل واما التنجيزي الحادث فتعلق بعالمية زيد بعد وجوده في الخارج
فهو في الحقيقة على طبق ما في الازل واظهار له لكن على غير النظم الخ اي لان الذي
في العقيدة استثنائي وهذا اقتراني الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى
مستفادة من دليل الوحدانية لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز عليه
هو الله لا غيره ينتج الله مريدا اي الله متصف بكونه مريدا وقوله بالنسبة
اليها اي الى الممكنات على حد السوا اي على الراجح وقيل ان العدم اولى من الوجود
وقوله لم لم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل الوحدانية
وكذا ما يتعلق بالالوان كذا خبر مقدم وما يتعلق مبتدا موخر اي والتخصيص اي
المتعلق بالالوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيص الوجود بدلا عن العدم وقوله
وساير الاعراض اي ما فيها كالكون في الجهة والكون في المكان المخصوصين فهذا
اشارة لباقي الممكنات المتقابلات تخصصه بنوع اي خصصه بنوع فهو على حذف اي
التفسيرية لان هذا توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اي تخصيصه بالبياض
مثلا بدلا عن غيره محال اي وحينئذ فلا بد له من مرجح لا جايز ان يكون المرجح لاحد
الطرفين ذات الممكن والا لزم قدمه او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح لاحد
طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة في ذلك الطرف ويحتمل ان يكون
جهة في الفاعل لاجل ان يكون المرجح مصلحة لان مراعاة المصلحة مذهب اعتزالي
سيأتي رده فيتعين ان يكون المرجح شيا من جهة الفاعل وهو يحتمل ان يكون القدرة
او الارادة او الحياة او الكلام او السمع او البصر لا جايز ان يكون هو القدرة
لان نسبتها لجميع الممكنات على حد سوا فلا وجه لترجيحها لاحد الامرين على مقابله
ولا جايز ان يكون هو العلم او الكلام او السمع او البصر او الحياة لان تخصيص الممكن

بالصفة المخصوصة تاثيرفيه لوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الا صفة التاثير
والعلم وما معه ليس من صفات التاثير لان تعلق العلم والسمع والبصر تعلق انكشافي
وتعلق الكلام تعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشي وصفات التاثير القدرة والارادة
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين يتعين ان يكون المرجح لاحدهما هي الارادة
فثبتت الكبري القايلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين الجايزين عليه فهو
مريد هذا حاصل كلام الشارح نفس ذلك الممكن المتبادر من كلامه ان المراد بالممكن
الذات الموصوفة بقبول الطرفين اعني الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الا ان
في العلة بعده وحينئذ فالاحسن ان يراد بالممكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان
ذلك مستحيلا لانه يلزم عليه ان يكون مساويا للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته
واقتضا الشي الواحد امرين متباينين لذاته مستحيل فلانه ان ترجح له الضمير
للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة بقبول الطرفين
خارجا عنه اي عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الاحسن في التفريع ان يقول
فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا عن ذات الممكن ثم بعد ذلك
هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد اشتماله على المصلحة التي يعلمها
الفاعل في وقوعه او جهة الفاعل وجهة الفاعل صادق بالقدرة والارادة والعلم
والكلام والسمع والبصر والحياة باطل ان يكون المرجح له اشتماله على المصلحة التي
يعلمها الفاعل لان مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية تاتي في ردها ولا يجوز ان
يكون المرجح لوقوعه القدرة لكن اولا العلم لكن اولا السمع والبصر الخ لكذا فتعين ان
يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو فعل الشارح هكذا لكان التفريع مناسبا واستغني
عن ايراد الاسالة الاتية بهذا السبر والسبر الخ هو ذكر مجموع اوصاف فيبطل منها
ما لا يصلح للعلية ويثبت ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي
الممكن اما قدرته او ارادته او علمه او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جايز ان
يكون قدرته لكذا ولا علمه ولا كلامه لكذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتعين
ان يكون ارادته الا الارادة الاولى الا لكون مريدا صفة القدرة الاولى
لكون قادرا نسبة واحدة اي لان بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فهما سواء
بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد الامرين على الاخر فقوله فما بالها الخ استفهام
انكاري بمعنى النفي اي فلا وجه لتعلقها الخ وقوله بايجاد الاول بوجود وقوله

عكس

على الخصوص متعلق بايجاد وقوله بدلا عن مقابله اي وهو عدمه وقوله وفي هذا الزمان
الخ وقوله والازمان الخ جملة حالية لا يقال ان الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة
وحينئذ فلا تخصص بعضها لانا نقول التخصيص نفسي للارادة ومكون بالنفس لا يقال فيه
لم والحاصل ان القدرة بها الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة يصير
احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا والقدرة مرتبتها التاثير والذي جعلها
تؤثر في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت هذا الامر راجحا فلا تاثير في ترجيح
احد الامرين المتقابلين ليس من ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة فلا بد
من ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اي للفعل فيه وقوله وحينئذ اي وحين اذ رجح
الفاعل هذا الزمان للفعل فيه يوجد الخ وقس على ذلك كل ممكن اي من الممكنات
المتقابلات عن الصفة المؤثرة اي التي تؤثر الذات بها فهي سنة العلم للكاتب
ولله المثل الاعلى على وفق الارادة اي فتعلق القدرة التنجيزي الحادث على وفق
تعلق الارادة التنجيزي قديما وحادثا واعلم ان العلم له تعلق تنجيزي قديم فقط كما
ياتي وتعلق الارادة التنجيزي القديم تابع للتعلق العلمي في الذهن لا في الخارج لانهما
قديمان وتعلق القدرة التنجيزي الحادث تابع لكل من تعلق الارادة التنجيزيين
القديم والحادث ذهنا وخارجا فقول الشارح على وفق الارادة اي على وفق تعلق الارادة
التنجيزي القديم والحادث والتبعية هنا في الذهن والخارج لعل المرجح
تعلق العلم بوقوع الخ سكت الشارح عن الكلام والسمع والبصر لوجود علة العلم فيها
وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة وتعلق السمع والبصر تعلق انكشاف لا تعلق
تاثير وكان المناسب للشارح ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان الكلام في الصفة
المعنوية المتفق عليها على الصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون والمقدار
والكون في المكان والكون في الجهة لان وقوع الممكن اي وقوعه حال كونه
على الصفة المخصوصة وفي الزمن المخصوص بالزمن المخصوص اي بالوقوع
في الزمن المخصوص والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون في المكان
والجهة وما يشمل الكون والمقدار تاثيرفيه بايقاع الخ اي ان تاثيرفيه بوقوعه
حال كونه على الصفة المخصوصة الا الصفة المؤثرة اسناد التاثير اليها اسناد
مجازي بدليل تعلقه بالواجب الخ اي وليس فيها تاثير فان قلت لقايل الخ
كان المناسب ان يقدم هذا السوال على قوله فتعين ان المتعلق الخ وياتي بالتفريع بعده

جوابه هذه مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية لكن المراد مراعاتها
على طريق الوجوب لانه الذي تقول به المعتزلة واما كون افعال الله لا بد فيها من مصلحة لكن
مراعاتها ليست واجبة فهذا نقول به اهل السنة واذا علمت هذا فنقول هذا الجواب اذ قد
يقال لا مانع من اشتمال فعل الله على المصلحة لكن لا على طريق الوجوب بل على طريق الفضل
والمرجح لوقوع احد الجائزين على مقابله اشتماله على هذه المصلحة وقد اجيب بان
ترتب المصلحة على الفعل لما كان بطريق الفضل لا للوجوب كان جائز التخلف وجائز
التخلف لا يكون مرجحا فتامل فان قلت ما ذكرتوه الخ حاصله ان ما ذكرتوه من ان
التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسلمه بل قد يوجد التخصيص ولا توجد الارادة كما
في الغافل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون مشتغلا بالفكر في شي فيسهو فيفعل
بيده فعلا فقد خصص ذلك الفعل بالوجود من غير قصد له وحاصل الجواب انا
لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل اذ المخصص للفعل بالوجود من اوجده حقيقة
والموجد له حقيقة هو الله تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص
الا بصفة الارادة اي كونه مريدا واضافة صفة لما بعده بيانية فضلا على
ان يقصدها اي فالشعور بها منتف فاولى قصدها فما بعد فضلا اولى بالنفي مما قبلها
ويريدها عطف تفسير ان كلامنا الخ اي ان قولنا ان التخصيص انما يكون
بالارادة انما هو بالنسبة للمختار الموجد للفعل الموجد للفعل اي لانه الذي خصص
الفعل بالوجود لا يوجد فعلا اي حتى يكون مخصصا له بالوجود هو الله
تعالى اي وحينئذ فيكون هو المخصص لها بالوجود دون غيره من الجلزات اي المقا
وقوله على ان فاعله الموجد له مريد اي لان فاعله الموجد له قد خصصه بالوجود
والتخصيص انما هو بالارادة واوجده الله فيه اي واوجد الله ذلك الفعل فيه
لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا على ان فاعله الخ اي انما يكون الفعل لا يدل على ان
الفاعل الذي قام به الفعل مريد لما استفيد مما تقدم انا لا نوجد شيئا من افعالنا
والتخصيص انما يكون لمن اوجده الفعل والتخصيص انما هو بالارادة فحيث انتفى التخصيص
انتفت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ مستفاد مما سبق واتى به الشارح علة لقوله لا على ان
الفاعل الذي قام به الفعل مريد وحاصل العلة مستفاد مما سبق وهذا الذي قلناه استقامت
العبارة ولا مصادرة فيها خلافا لما في الحكاري
ويوجد معها صفة الخ اي والله يخلق
الفعل والقدرة مقترنين زمانا مرتبين تعقلا
يحس بها اي تدرك تيسر الفعل
بسبب

بسبب تلك القدرة بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة فيه بيانية
وفي بعض النسخ وهي مثل فعل لله وعليه يحتمل ان مثله حال وقوله فعل الله خبر هي
اي والقدرة حال كونها مثله اي مثل الفعل وقوله فعل لله اي مفعولة لله ويحتمل ان
مثله خبر هي وقوله فعل الله بدل من مثله اي ان القدرة مماثلة للفعل في ان كلا منهما
فعل الله خلق صفة لقوله فعل الله اي خلق ذلك الفعل بمعنى القدرة مقارنا
له اي للفعل بمعنى المقدور وفي هذه الحالة اي حالة وجود القدرة المقارنة
للفعل يسمى مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهره انه يقال له مكتسبا ولو لم يكن له قصد ولا
ارادة وانما المدار في كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا للقدرة الحادثة مع انه لا يوجد
الكسب بدون الارادة كذا اعترض بعض الحواشي والحق ظاهره ويقويه ما مر من ان
الذاهل والغافل يقال له فاعل وتسميته مختارا بدون ارادة نظرا لظاهره فتامل التي
يخلق الخ اي التي هي ان يخلق الله الخ اي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة قائمة
بالعبد يسمى العبد الخ فقوله التي الخ بيان للمماثلة وقوله يخلق خبر لمبتدا محذوف
وهو عائد على الموصول والاسمي الخ اي والا بان لم يخلق مع الفعل قدرة بل
يخلق الفعل مجردا عن قدرة حادثة سمي الخ كما اذا سقط شخص من علو الى سفل فقد
خلق الله الفعل وهو الحركة دون قدرة وسمي ذلك الشخص الساقط مجبورا ومضطرا
مع هذين الفعلين اي المفعولين وتارة لا يخلق له ذلك اي بل يخلق فعلا
وقدرة بدون علم وارادة كالناكش في الارض بعود والحال انه ذاهل عن ذلك النكش
لتفكره بشي اخر مع افراده الفعل بالخلق قد يخلق الخ وذلك كحركة المرتعش فان
الفعل قد وجد بدون قدرة مع الشعور وتمنى الحركة وقوله وقد لا يخلق وذلك
كحركة النايم الساقط من علو الى سفل للافعال مرتبط للذوات فقوله المخلوقة
منها صفة للافعال وضمير منها للذوات اي فالذوات بالنسبة للافعال المخلوقة فيها
كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه وقوله يخلق الله منها اي من تلك الافعال
لا تاثير لبعض وهي الظروف في بعض وهي المظروفات اعني الافعال خلافا
للمعتزلة ومحل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في المظروفات وهي الافعال
فهي عند اهل السنة يخلق الله كالظرف وعند المعتزلة يخلق العبد
واما الظروف وهي الذوات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق من الفريقين
نظم الدليل نظم الدليل هنا مبتدا وقوله من الاستثنا خبر وقوله له لفظه متعلق

بمحذوف صفة للدليل اي الجاري على لفظ المتن وهذه الجملة مقول قول محذوف
خبر قوله اي قوله والا لما اختصصت الخ نقول في بيانه نظم الدليل الجاري على لفظه
من الاستثنا وذلك اي نظمه ان يقال قولك لما اختصصت بوجود الخ اي
لكن التالي باطل لانك لو لم تختص بالوجود للزم اما قدمك اي استمرار عدمك
والتالي باطل فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص فبطل ما استلزمه وهو لم يكن مريدا
فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل تقرير المتن انه لا سبب الخ اي
والقاعدة انه اذا انتفى السبب انتفى المسبب فاذا انتفى الارادة انتفى التخصيص
فاذا قدر ان الفاعل الخ الاولى ان يقول فاذا قدر ان الفاعل غير مريد لزم
عدم الاختصاص الممكن واذا لم يكن هناك تخصيص استحال وجود ممكن بعينه وانما
كان هذا هو الاولى لانه الملائم لكلام المتن لانه جعل اللازم لعدم كونه مريدا عدم
الاختصاص لا الاستحالة التي قالها المتنا امل بعينه انما قيد بالعين لان نفي الارادة
انما يستلزم انتفا التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابل الجايز ولا
يستلزم نفي مطلق الوجود وانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم واما
بطلان اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الخ انما
كان الوجه الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المص في المتن وتعرض للوجه
الثاني لخفايه وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يعبر به في المتن لما مر ان القدم
لا يكون الا واجبا للقديم واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب القدم لا بالجر
عطفا على القدم في حقه اي في ذات الممكن لكن المحال الاول ذاتي والثاني عرضي
كما بينه بما بعده اما الاول اي استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة
استمرار عدم الممكنات والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل اللون والكون في
المكان والجهة وجب استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود وما يتبعه عن الشي
صار مستمر العدم واذا انتفى كونه في الزمن المعين صار قديما او مستمر العدم ومكث
الشي عن اللازم لعدم التخصص بالمقدار وحده او الصفة وحدها او المكان وحده
او الجهة وحدها وحاصله ان نقول انه يلزم على عدم اختصاص الوجود بالمقدار
المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون نهاية وكلاهما باطل ويلزم على
عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كون الشي ابيض
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم الاختصاص بالمكان المعين اما

عدم

عدم وجود الشي في مكان اصلا او كون الشي في جميع الامكنة وهو باطل فيلزم على
عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات
باحد الامرين اي العدم واستمرار العدم وقوله يتعين فيه خبران والرابط
الضمير لانه قصد ما يلزم في عدم الكل اي الهيئة الاجتماعية من عدم
الوجود والمقدار والصفة والزمان لا ما يلزم من عدم كل واحد منها
اي بخصوصه ولا شك انه يلزم على عدم الكل ما القدم او استمرار العدم
بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانك لا تجد فيه هذين اللازمين معا بل
منها ما يوجدان فيه كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه
ويصح الخ مقابل لمحذوف اي فظهر ان قول المص فيلزم الخ من تمام الدليل قبله
الخ واذا انتفا الاختصاص بما ذكره لا عن مقابلتها فيلزم الخ ويصح الخ
معطوفا على الاول فيه مسامحة بان العطف يكون على اللازم في الدليل الاول ضرورة
ان الملزوم واحد في الدليلين وهو قوله ولم يكن مريدا وهذا القدم يلزم عليه لا زمان
وبه يتحصل الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن الخ هذا
مقابل لقوله فان كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يودي الى عدم الممكن ان كان
لازما لوجود الفاعل ولصفة من صفاته والى استمرار العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما
لوجود الفاعل او لصفة من صفاته لانه لا مقتضى لوجود الممكن حتى فيستمر عدمه قوله
فلا ينتفي عنه الا القديم اي فلا يخرج عنه اي عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب
نفي الزمن عن القديم لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه الوجود وما يتبعه من
المقدار والصفة والا فما عدا الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها والمقدار
وحده وهما معا وافيد عطف علة على معلول ويكون دليلا الخ كالعلة
لقوله افيد اي وانما كان افيد لكونه دليلا الخ لوجوده اي الفاعل بحيث
لا يحتاج الخ لازم لما قبله وقد مر الخ هذا كالعلة لما قبله وهو قوله لزم قدمك
ذاتك اي لانه قد مر الخ ومن هنا اي من اجل ما هنا وهو ان صانع العالم اذا لم
يكن مريدا يلزم اما قدمك او استمرار عدمك تعلم استحالة كون الصانع علة او طبيعة
لانه لو كان علة او طبيعة لكان العالم مصاحبا لعلته او طبيعته لانه لو كان علة
او طبيعة فيكون قديما وهو باطل وقوله ايضا اي كاستحالة انه غير مريد ثم ان
هذا البحث الذي اشار له المص هنا غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه

من استحالة قدمك او استمرار عدمك هو العلة او الطبيعة فما ذكره هنا معلوم مما
مر تامل موجبة صفة كاشفة للعلة وقد حذفه من الاول اي الطبيعة لدلالة
الثاني وهو وصف كاشف في كل فان اجيب عن التاخر اي عن ما هو المطبوع
عن الطبيعة وقلت انه لسبب وجود مانع او بسبب فوات شرط وتم فلا يلزم من
وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع لزم عدم القديم اي ان كان المانع قديما
وقوله او التسلسل اي ان كان المانع حادثا يحتاج الى طبيعة تؤثر فيه وقد منع من
تاثيرها فيه مانع اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من
التاثير مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل فيما قبله وهكذا فيلزم التسلسل واما لو
كان ذلك المانع قديما لزم عند وجود العالم انعدام ذلك المانع اذ لو استمر باقيا لما
وجد العالم وانعدام القديم باطل فقد ظهر لك ان انعدام القديم والتسلسل راجعان
للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط فيختلف ذلك الشرط اما ان يكون لمانع
او لفوات شرط ايضا فان كان فواته لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم او التسلسل وان كان
فواته لفوات شرط فيختلف ذلك الشرط ايضا اما لمانع او لفوات شرط وهكذا فظهر
ايضا ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما جاريين في وجود المانع
لكن جريانهما في المانع ابتدا واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن ليس في الابتدا بل
يجر اليهما الحال لانا اذا قلنا ان المطبوع لم يوجد لفوات الشرط وهذا الشرط لم يوجد
لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل على ما مر وان كان لفوات
شرط فذلك الشرط انما فات لمانع او لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل
باقيان في فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فتامل لنقل الكلام الى ذلك
المانع راجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط
واصل التركيب فان اجيب عن التاخير في الطبيعة بالمانع لزم عدم القديم او التسلسل
لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخير بفوات الشرط لزم عدم القديم
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال فوات ذلك الشرط اما لعدم شرط
له او لوجود مانع له فان كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا الشرط
فوته عدم شرط له ايضا وشرطه فوته انعدام شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم
التسلسل في الشروط وان كان المفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قديما
فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع

عند وجود الشرط فعدم القديم انما تاتى في الشرط اذا نقل الكلام الى مانع ذلك الشرط
وان كان ذلك المانع حادثا فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من تاثيرها فيه مانع
اما مانع او شرط فان كان شرطا نقلنا الكلام لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا الكلام له
ويلزم اما انعدام القديم او التسلسل في شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم
عن طبيعته ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتدا ان كان المانع قديما او
التسلسل ابتدا ان كان المانع حادثا واما ان كان تاخر العالم عن طبيعته لفقد شرط
فاللازم اما التسلسل ابتدا من غير واسطة او عدم القديم لكن انتهاء فقول المص لنقل
الكلام الى ذلك المانع اي مانع العالم او مانع شرطه فالمانع اما ابتدا او انتهاء وقوله
وذلك الشرط اي شرط العالم هذا والمتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتدا وحينئذ
فيقصر قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العالم فقط ولا تعميم فيه بحيث يجعله
شاملا لمانع الشرط ايضا وعلى هذا المتبادر منه يكون اللازم على فوات الشرط انما هو
التسلسل في شروطه ان يقال فوات الشرط لفوات شرطه يختلف لفوات شرطه وهكذا
فيلزم التسلسل في شروطه ولا يلتفت لكون ذلك الشرط يختلف لمانع اي
لهذا اللازم يستدل ايضا هذا احل للمتن بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار
على التعليق فالمناسب لمراعاة لفظه ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على
امتناع كون الصانع علة او طبيعة ايضا اي كما استدل به على كونه مريدا وانت خبير بان
الدليل المركب المستدل به في ما تقدم على كونه مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا
للزم قدم العالم او استمرار عدمه هو بعينه برهان انتفا العلة والطبيعة وهو لو كان
صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن الصانع
مريدا هو بمعنى قولنا لو كان علة او طبيعة وليس المستدل به في المحلين لزوم القدم
او استمرار العدم كما هو ظاهر وقد عرفت الخ اشار بهذا التحقيق طرق الفاعل
وانها ثلاثة لا يخلوا الفاعل عن ان يكون واحدا منها ليتوصل الى اثبات ان صانع العالم
هو المختار احد الامرين اي وهما وجوب القدم واستمرار العدم لا يخلو
المناسب لا يخلوان لانه مثنى ولانا فيه وقدم الملزوم وهو العلة او الطبيعة
وان كانت حادثتين الخ الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة
حادثة لزم استمرار العدم لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان الملازمة انه لو كان علة
او طبيعة حادثة لدار وتسلسل وكلاهما محال بالادلة السابقة والمحال مستمر العدم

وبيان التالي المشاهدة والحاصل ان الاولى ان يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة
باستمرار العدم وبين الملازمة بالدور والتسلسل كما هو الموافق لكلام المص والحاصل الخ
هذا هو الموافق لما قدمناه من الاولوية وهو المطلوب اي لان الفاعل ثلاثة اقسام
فاذا بطل اثنان ثبت الثالث لكن بقي شي وهو ان المطلوب نفي كون الصانع علة او طبيعة
لا اثبات كون الصانع فاعلا بالاختيار وان كان لازما له ففي كلام الش نوع مسامحة
وربك يخلق الخ بعد ان قرر الدليل العقلي ذكر الدليل النقلي لاجل التقوية ويلزم
ايضا الخ هذا التفات لامر اخر محال لازم لكون صانع العالم علة او طبيعة مغاير لما
التفت له في المتن من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله ويلزم ايضا انه لا لزم
قدم العالم واستمرار عدمه وقوله على تقدير العلة اي على تقدير كون صانع العالم
علة او طبيعة فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال اي مرة واحدة
اي وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع الضدين والمتناقضين
وذلك باطل وصدر العبارة يقتضي ان اللازم لكون صانع العالم علة او طبيعة انما
هو وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه من التناقض اذ مقتضى الوجود النهاية
ومقتضى عدم النهاية عدم الوجود واخر العبارة يقتضي ان اللازم لكون الصانع علة
او طبيعة وجود جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين
فاخر العبارة ينافي اولها وعلى كل حال فكل منهما محال نسبة واحدة فيه ان
تاثير العلة والطبيعة بالمناسبة الذاتية عند القايل بتاثيرهما فتوثر في البياض
والسواد مثلا لمناسبة بينها وهذا فاذا اثرت في احد الضدين لمناسبة بينها
وبينه فلا تاتي تاثيرها في الضد الاخر اذ لا يعقل ثمة مناسبة بين الضدين وحينئذ
فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة وحينئذ فلا يلزم من كون صانع العالم علة او
طبيعة وجود الممكنات دفعة تامل بل يلزم على فرض حدوثهما فيه انه اذا كان
ذلك لازما على فرض حدوثهما ولا يختص لزومه بفرض قدم العلة والطبيعة
فلا وجه صنيع الش اولا حيث قيدها بالقديمتين حيث قال ويلزم
على تقدير العلة والطبيعة قديمتين ولم يطلق الكلام فيهما حتى يتناول القديمتين
والحادثتين واجيب بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال
المذكور على فرض قدمهما جلي بخلافه على فرض حدوثهما فانما يات عند ارخا

العنان

لازم

العنان وقطع النظر عما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة
الحادثين اي اذا فرض حدوثهما ووجودهما وقطع النظر عما يقتضيه التسلسل
اللازم لحدوثهما من استحالة وجودهما يلزم عليه وجود جميع العالم دفعة واحدة
وهو محال فما استلزمه من كون الصانع علة او طبيعة حادثتين محال كذا في اليوسي
والعكاري وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على قدم العلة والطبيعة اذا قطع النظر
عن ما يقتضيه اللازم الاول اعني قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديمتين
فتامل هذا اعتراض الخ فيه ان هذا ينافي قول المتن فان اجيب فانه يقتضي انه
جواب منهم للاعتراض منهم واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم اتوا به لدفع ما الزموا
كان جوابا منهم وهو ملحظ المص في المتن وان لوحظ انهم اتوا به قدحا فيما الزموا
كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو اعتراض وجواب باعتبارين مختلفين فلا تغفل
على الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته مع ان اعتراضهم انما هو
على الملازمة في الشرطية بمنعها فتامل والحاصل ان الدليل لو كان صانع العالم علة
او طبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالي باطل فقول الملازمة الخصم
ممنوعة اذ لا يجوز ان يكون طبيعة قديمة وتاخر مطبوعها بحيث لم يكن قديما لمانع
من تقدمه او فقد شرط وهو لزوم قدم العالم الخ الملزوم عليه دليلا مع ان الدليل
قياس مركب من مقدمتين كما علمت باعتبار ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذي هو
استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة بطبعها اي بذاتها وهو منها
مثلا الاولى حذف قوله مثلا وذلك لان الشرط عندهم انما هو المس فقط على
مذهب الفلاسفة الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام لان هذا الكلام ذكر
من قبل الخصم للايضاح لمانع من وجوده اذ لا هذا الكلام يشير الى انهم يقولون
المانع من وجود العالم في الازل اما مانع ازلي او فوات شرط وانما كان يشير الى ان
المانع ازلي لانه قال لمانع من وجوده ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون ازليا
وقوله وفوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى او وقوله فيما
لا يزال تنازع العاملان قبله وهما قوله انتفى ووجد او الشرط اي او الى ذلك
الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث في الازل اما
ان تقدروه قديما او حادثا هذا توسع في الدايرة في الرد عليهم والا فقد مر انهم
يقولون ان المانع من وجود العالم في الازل ازلي ثم كذلك هذا المانع قد تكلم

الشم على ما اذا كان عدم المانع لمانع وترك الكلام على ما اذا كان عدم المانع لفوات شرط
ويقال فيه مثل ما يقال فى الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث
فى الازل الاتي لشم وقد سبق برهان استحالته اي استحالة وجود الحوادث التي
لا اول لها وحينئذ فما استلزمه من كون تاخر العالم لمانع حادث باطل واراد الشم بالبرهان
الجنس لان الذى سبق براهين متعددة وان منعوا التسلسل فى الموانع الخ انت
خبير بان التسلسل فى الموانع لا محيد عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل
الفرض فهذا توسيع فى دايرة الرد عليهم وجعلوا له مبدا اي وجعلوا الحوادث
اولا حوادث العالم اي اجزا العالم الحادثة واذا كانت الاجزا قديمة كان المجموع
قديما او الاضافة للبيان ولا يرد ان فى العالم حوادث وغيرها لعرو الطبيعة
علة لقوله لزم الخ اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيقارنها المطبوع وهو
العالم فيكون العالم قديما انه حادث اي ولا يمكن دعوي قدمه لفرض طريانه
وتاخر وجوده عن الطبيعة وحكمنا بحدوث العالم وينتقل الكلام الي مانع الشرط اي فاذا
كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا لزم التسلسل اوالى شرط الشرط اي فنقول
ان شرط الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما لم يوجد فى الازل مع الطبيعة اما لمانع
او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل وان كان لفوات شرط
حادث لانه طاري على الطبيعة فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم يوجد معها فى الازل اما
لمانع او فوات شرط وهكذا فاما عدم القديم والتسلسل كما يأتي بيانه فى وجود المانع من
مفارقة المطبوع وهو العالم لطبيعته القديمة بانيان فى فوات الشرط بالنظر لمانعه
ان قدرت الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا نقول الخ لان الشروط
معتبرة فى المقام حادثة ان لا يكون الا كذلك كالامر فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم
اولا من التسلسل فى الشروط وكذا فى الموانع ان قدرت حادثة
الخ فيه ان التقدير يتاتى فى المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم تاتي اعتبار المانع لعدم تاتي تقدير
واذا عرفت هذا اي استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة
العناصر اي اصول المركبات وموادها وهي الما والتراب والهوا والنار امتزاج
الطبايعيون ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة يوثر فى ايجاد الاشيا
وانحلالها يوثر فى عدمها فيقولون اذا اختلط الما بالتراب واصاب ذلك حرارة
الشمس ودخل فى خلال ذلك الهوا حصل النبات من غير فعل فاعل مختار

وهذا

وهذا النبات يصير غذا للحيوان فيتولد من ذلك الغذا بحسب ما يرد عليه من
الانقلابات والاستحالات الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل شي من الموجودات التي على
وجه الارض مركب من العناصر الاربعة سواء كانت نباتات او حيوانات او معادن
ويستدلون على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا من هذه المركبات فى اناء واوقدنا عليه
نارا من شانها تفريق المختلفات نصاعد منه اجزا هوائية وهو الدخان الخارج في انا
لجهة العلو وتقاطر منه اجزا مائية وبقيت اجزا ارضية ومعلوم انه لا بد من
اجزا نارية تفيد طبخا وذوبانا فاجتماع هذه العناصر يوثر في ايجاده وانحلالها
يوثر في اعدامه ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في ايجاد الاشيا لانه سبب
عادي والموثر حقيقة هو الله تعالى ان امتزاج تركيب الاضافة بيانية
وانحلالها الضمير للعناصر وهو عطف على اسم ان وقوله لا تاثير له خبر ان والضمير
في له عايد على التركيب والانحلال فكان المناسب التثنية الا ان يقال انه افرد باعتبار
المذكور ولا في فساده اي اعدامه ولا ان باعتدال الخ حاصله ان الاطبا
يقولون كل حيوان فيه الطبايع الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم فاذا
اعتدلت الطبايع الاربع ولم يغلب بعضها على الباقي صح الجسم واذا غلب احدها
حصل الضرر والمرض فى الجسم فاعتدال الطبايع عندهم يوثر الصحة وغلبة احدها
يوثر الامراض وليست الصحة والفساد بتاثير الفاعل المختار ونحن نقول الموثر
للصحة والمرض انما هو الله والاعتدال والغلبة سبب عادي ويجوز تخلفه
كما يزعمون اي فى الطرفين التركيب والانحلال طرف اول واعتدال الطبايع وغلبة
بعضها طرف ثان بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف الاول وحاصله ان
الجسم اذا لم يكن مركبا بان كان عنصرا واحدا لم يتاتى له فساد اصلا لان الفساد
انما ياتي من انحلال العناصر هكذا قالوا فرد الشم عليهم بان الجسم لو كان بسيطا غير
مركب بان كان عنصرا واحدا لقبل السكون والفساد لان الموثر هو الله لا اجتماع
العناصر وانحلالها لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط والاولى
ان يقول لم يكن نوعا واحدا بان كان ما او ترابا او هوا او نارا لقبل من الكون
اى الوجود لا يدل على ان لا حداح الاثري الى اساس النار فانه سبب عادي
فى الاحراق لا سبب عقلي فالتركيب لا سبب له فى الوجود والانحلال لا تسبب له فى
الانعدام خلق شي اي مثل وجود الذات او اعدامها عند خلقه شيئا اخر

وهو التركيب في الاول والانحلال في الثاني لا يدل على ان لاحد مخلوقية
اي كالاجتماع او الانحلال وقوله تاثير في مخلوقية الاخر اي مثل وجود الذات او
اعدامها ولا تغيره اي كالعلة والطبيعة بل وجوده اي بل وجود تركيب
العناصر بالنسبة لوجود الشي وانحلالها بالنسبة لعدمه وعدم وجودها بالنسبة
لما ذكروا من جهة التاخر وهذا لا ينافي انهما من الاسباب العادية ولقد
ضل ابن سينا هو الحسين بن عبد الله ويكنى ابا علي وقد قال بعضهم الاليق بحسن
الظن بمن تربى على الاسلام حمل قول ابن سينا على الامور العادية لا التاثيرات
الضلالية فيحمل قوله وقول بقراط بهذه المقالة وهي تقوم الابدان من مزج
تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة التاثير والحاصل ان تقوم
الابدان من اجتماع العناصر يقول به المحق والمبطل وان اختلفوا في اللزوم
فالمحق يقول انه عادي والمبطل يقول انه عقلي لا يتخلف وكان المصنف اعتمد في تضليل
ابن سينا على الخارج لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم
لكن ذكر بعض شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام وقول
بقراط هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو بضم الباء ممنوع من الصرف للعلمية
والعجمة الا انه صرفه هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة في البيت
الذي قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تقوم من مزاجها الابدان اي وقول
بقراط بتقوم الجسم وقوله ما وتراب الخ بيان للاركان الاربعة المذكورة دليله
اي دليله في هذه المقالة وهو ان الابدان تقوم من مزجها اذا توي بالمثناة
فوق اي اذا هلك عاد اليها رجعا فنجد الحيوان اذا مات يخرج منه ما وهوا
وحرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا فعوده اليها مما يدل على تركبه منها وهذا
اشارة الى طريق الانحلال وتقدم لك طريق حزي وتقدم ايضا طريق التركيب واهل
السنة يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها
غير موثر بل ذلك الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من الاركان
بالالام الناسبة وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من العناصر سبب في هلاكه
كالانسان واذا كان نوعا واحدا كالحجر فذلك سبب لعدم هلاكه على ان امتزاج
العناصر الخ اعلم ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة
المتقدمة ويطلق على كل اصل اعم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط اللبن مثلا

بالعسل

بالعسل فلكل واحد منهما على انفراده كيفية اي طعم قايم به وبعد المزج اي الخلط تحصل
كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين حالة الانفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه
الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل باللبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من
امتزاج العسل بالخل كانتا متباينتين بالنوع والشخص واذا خلط لبن وعسل في انا
ثم كذلك في انا ثان فالكيفية الحاصلة من مزج اللبن بالعسل في احد الانايين
مخالفة للاخرى بالشخص فقول الناظم يدل على امتزاج العناصر اي امتزاج الاصول
كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة الخ الاولى لقلب
فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين لانها
حقايق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف لان حقيقتها متحدة وانما تختلف
بالعرضيات ما اشار اليه فاعل يدل وقوله سوى الخ حال من ما مقدمة على
صاحبها اي ما اشار له شرف الدين يدل على بطلان القول بان امتزاج العناصر
يوثر في حصول الانواع المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كون ما اشار له شرف
الدين ابن التلمساني هو المشهور بالعري وكان الاولى عزو ذلك الدليل للمقترح
لان ما قاله ابن التلمساني مسبوق الا ان يقال وجه عزوه لابن التلمساني انفراده
بايراد السوال الاتي وهو قوله فان قالوا الخ ودفعه فتامل الموجب لحصول
الخ اعلم ان شرف الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك حكاية لكلامهم لاجل الرد
عليهم اي ان الامتزاج الموجب بكلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا حصل في العناصر
اراد بها الاصول اما ان يبقى كل عنصر الخ حاصله انه لما امتزج العسل
بالخل واثر هنا المزج لتلك الكيفية الحاصلة منهما اما ان تقولوا انها باقية
فان كان الاول فهو باطل اذ غايته ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا لا يبقى كيفية
الجسم القايمة به في الواجب لانتفايها وان كان الثاني فنقول لهم اذا كان كل واحد
كيفيته القايمة به قبل الامتزاج قايمة به فلم يحصل شي بالامتزاج زايد على ما كان
قبل وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيا فلا يتم قولكم ان الامتزاج موثر فنقول الشان اما ان يبقى كل
عنصر اي اما ان تبقى كيفية كل عنصر باقية في محلها على ما كانت عليه اولا وقوله
نفي ما فيها من المعاني اي الكيفيات وقوله لا انتفا صورته اي كيفيته وقوله فما
الموجب اي فلا موجب لانتفا كيفيته وقوله ولماس الخ الواو للتعليل لقوله فما
الموجب وهو جواب عن سوال حاصله انما انتفت الكيفية القايمة بكل عنصر لان

ملاقاة الجسم للجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات وحاصل الجواب انا لا نسلم
ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك لانهما غير متضادين وقد تعدد المحل لحلول كل واحد
غير محل الاخر والامران اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة ما في
الاخر من المعاني الا اذا كان احدهما يحل بمحل الاخر فانه اذا حل احدهما في محل الاخر
يزول الاخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخل كل واحد منهما في محل اي في
حيز فلا يكون تلاصقهما موجبا لازالة ما في احدهما من الكيفيات فان قلت لهم ان
يقولوا ان بقا الكيفية في الجسم مشروطة بعدم الملاصقة قلت لو قالوا ذلك قلنا
لهم لا بد من فاعل مختار مخصص ذلك البقا بالاشتراط وغيره ولا تاثير لسواه تعالى
وتماس الاجسام اي كالعسل والخل وقوله يوجب نفي ما فيها من المعاني اي من
تعدد الكيفيات كالحلاوة والحموضة وقوله مع تعدد المحل اي محل العسل والخل
فانه ان اتحد الخ جواب عما يقال من اتحاد المحل عند الامتزاج لزم تداخل الاجرام م
كالعسل والخل اذ لو جاز الخ هذا سند لاستحالة تداخل الاجرام وجب
بقا الامر الخ اي وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيا فان قالوا اي قاطعين النظر عما تقدم
من الترديد مستندين للعيان وحاصل كلامهم هنا انهم يقولوا نحن لا نلتفت لا لعدم
كيفية كل من الممتزجين ولا لبقائها حتى يرد علينا ما قلتموه بل انما ننظر الى ما هو مشاهد
وهو انه عند الامتزاج تحدث كيفية غير الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم تبق الاولى
فالترديد الاول لازم لهم وليس بهذا القول اختيار لاحد الشقين في الترديد
او الان الما البارد مثلا اي واللبن البارد من سوره البارد اي كسر شيا من شدة
البارد قلنا اي زيادة على ما مر من الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم
وكذا هذا ويصح ان يجعل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشق الثاني وحاصله انا
نختار ان كيفية كل واحد من العنصرين باقية بعد الامتزاج وقولكم انه اذا كان
كذلك لم يوثر الامتزاج شيا ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا وكانت كيفية
كل واحد منهما قابلة له اثرت كيفية كل واحد منهما في كيفية الاخر فتنكسر شدتها
فتوجد كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة بتاثير الامتزاج وحا صل
هذا الرد انا نسلم انه عند امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة
بالمزج بل المزج سبب عادي والموثر فيها هو الله تعالى اذ لو كان الامتزاج هو الموثر فيها
فلا يخلو اما ان يكون التاثير حصل دفعيا او تدريجيا فان كان الاول لزم تاثير الشي في حال

عدم ومجامعة

عدم ومجامعة وجوده لعدمه وكلاهما باطل وذلك ان كلا من كيفية العسل والخل فعلا
يوثر في كيفية الاخر فحلاوة العسل توثر في حموضة الخل وكذا حموضة الخل توثر في حلاوة
العسل فكل واحد منهما يوجد في حال تاثيره في الاخر ومعدوم في تلك الحالة لانه
موجود باعتبار انه موثر في الاخر معدوم باعتبار تاثير الاخر فيه ولا شك ان مجامعة وجود
كل واحد عدمه باطل بالضرورة تمام دليله وهو تاثير الامتزاج دفعة باطل وان كان
الثاني لزم ان الشي يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفية الخل توثر كيفية
العسل فتعدمها ثم توجد كيفية العسل فتعدم كيفية الخل ثم بعد ذلك توجد كيفية
الخل وتعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشي بعد عدمه بدون موجد وهو
باطل ويلزم ايضا التسلسل ويلزم ايضا ان لا توجد الكيفية الاخرى الحاصلة عند
الامتزاج لان المرتب على المحال محال مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين ان
الموثر انما هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل كلام الشارح قلت ولو فرض الخ
لا حاجة لهذا الان المقصود قد تم بالحكم بالمحالية على وجود الشي بعد عدمه حال عدمه
الاول بعد عدمه ليتحقق اعدامه الثاني اي لاجل ان يتحقق اعدام الاول الثاني
وهذا من باب الاستدلال بالموثر على الاثر كذا قال بعض ارباب الحواشي والصواب عكسه
لان تحقق الاعدام اثر والاثر يدل على وجود الموثر فلا يحصل الكيفية الثالثة اي
والمشاهد حصولها فتعين ان الموثر فيها هو الله بالاختيار وما يبطل الخ لما فرغ
من الكلام على الرد على الطبائعيين شرع في الكلام على الرد على الفلاسفة القائلين بالتعليل
القائلين بالتعليل اي القائلين ان واجب الوجود علة موثرة في جميع العالم اي
انه علة مباشرة في بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة بالنسبة لما عدا العقل
الاول من العالم النافيين وصف موضح لما قبله وهو قول القائلين الخ وقعت
على عدد مخصوص اي وهو نسخة وكان المناسب ان يقول كانت عددا مخصوصا فلم
تكن اكثر ولا اقل وانما عبر به فلانه يناسب الاتي لاكثرية واما قوله ولا اقل فلا يناسب سب
قوله وقعت هذا كله على نسخة وقعت بالقاف والفاء ونسخة بالقاف والعين وهي
غير مناسبة لكلامهم لان هذه النسخة تشعر بالحدوث ومذهبهم يقولون بقدمها
وان كانت هذه النسخة تناسبها قوله ولا اقل وقوله ولم يكن اكثر كان الاولى له التفريع
لان هذا مفرع على ما قبله ولم كانت الخ هذا استفهام عن الكيفية وما مر استفهام عن
الكمية وما بال الاعلى اي وهو المسمى بالعرش في لسان اهل الشرع ويسمى في عرفهم

بالفلك الاطلس وبفلك الافلاك لانه محيط بغيره من الافلاك ومحرك لها بالنفس
فحركته ذاتية وحركة ما في جوفه من باقي الافلاك منسوبة وقالوا ان حركة الافلاك
كلها من المشرق للمغرب وان حركتها تقطع الدورة وهي ثلاث مائة وستون درجة في
اليوم والليلة هي معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب السيارة الذاتية فانها
بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك في كل شهر والشمس تقطعها في سنة وزحل في كل
ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني عشر سنة على ما بين في علم الهيئة   حركتها
في البروج من المغرب الى المشرق فيه شيء لان المتحرك في البروج من المغرب للمشرق
انما هو الشمس والقمر وباقي الكواكب السيارة فالفلك عندهم كالساقية المتحركة
حركة قوية من المشرق للمغرب والكوكب كالنملة الماشية على تلك الساقية بعكس
حركتها فالفلك هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما الكوكب فحركته الذاتية من المغرب
الى المشرق والبرج عبارة عن ثلاثين جزا من الفلك لانه قسم ثلاثمائة وستين جزا
والشمال بكسر الشين   ولم اختص كل واحد الخ وذلك فان القمر اختص بسما الدنيا
وعطارد بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة والمريخ بالخامسة والمشتري
بالسادسة وزحل بالسابعة   بالفلك الثامن اي وهو المسمى في لسان اهل الشرع
بالكرسي فجميع الكواكب غير السبعة السيارة السابقة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها
حركة ذاتية بل تحركها تابع لتحرك فلكها ولذا قيل لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة
واما اهل السنة فالكواكب كلها سواء كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها
متحركة بذاتها ولا حركة للفلك   اطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجرامها
من الكواكب ففي الكلام حذف او انه ضمن اطلس معنى متجردا او عاريا فلذا عداه بمن
على سمت الراس اي فوق رؤوسنا   مايلا عنه اي عن سمت الراس الى جهة
الشمال او الى جهة الجنوب   ولا يوجب للتخصيص الى اسكم اي من القول بالتاثير
بالعلة لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة عندهم فلا وجه لترجيح واحد
منها على الاخر   لا يرضى بقوله اي بالتكلم به   مما ثبت في نقله يعني انهم يتنزلون كل
الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب
اليقينية على الخطابيات التي لا تغني من الحق شيا   وصار يهذو اعطف على لم ينفعه
اي وصار يتكلم بما لا معنى له يقال هذا يهذي كرمى يرمي اذا تكلم بغير معقول او نطق بما
لا معنى له لمرض ونحوه ويقال ايضا هذا يهذو في الكلام واوي والثاني بالفعل من الواوي

وبالمصدر

وبالمصدر من البائي فلو قال هذا والجائي كان انسب   وغير المميز عطف على الجائي
وقوله من الصبيان بيان لغير المميز   في دنيا الافة في الدين مخالفة الشرع وافة
الدنيا سلب المال والاخراج من المنزل فهو او القتل وافة الاخرة العذاب   وصف
اخر مقول القول   اضافة الفعل اي نسبة الفعل   قال اي ابن دهاق وهذا الصنو
الخ واتى الم بادات الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تنويع هذا الصنف
من عنده   الا الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هؤلاء الجماعة وهم الفلاسفة
انما هو العقل القائم بالافلاك لان الافلاك هي المؤثرة ففي كلامه تسمح وحاصل ما قالوه
ان عقل كل فلك يؤثر في الفلك الذي اسفل منه وفي عقله واما العقل الفياض القائم
بسما الدنيا فهو المؤثر في عالم الكون والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات
والنباتات والمعادن   تاثيرات مفعول مطلق وقوله في الاجسام الخ بدل من افعالهم
بدل مفصل من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وهي الموجودات
فتشمل الاعراض وعلى هذا فقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اي الاجسام
المركبة من الهيولى والصورة بناء على ان تركب الجسم منهما كما قاله بعض او من العناصر م
الاربعة بناء على تركب الجسم منها كما قاله بعض او من الجواهر الفردة بناء على ما قاله اهل
السنة من ان تركب الجسم منها   وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي
احدها اضافة الفعل وان البعض الخ   ومن تبعه من عامتهم اي عامة الفلاسفة
وذلك من تستر بالاسلام وهو على مذهب الفلاسفة كابن سينا وحفيد ابن رشد وحفيد
فانهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس
وجالينوس   على القلوب الخ هذا البيت للمولى الصالح سيدي عبد الحق الاشبيلي
وهو مناسب لقوله ومن تبعه من عامتهم لانهم هم الذين كفروا بالله تقليدا لرؤسا
الفلاسفة واما رؤساهم فشانهم وان كانوا موصوفين بالعمى وعدم الوقوف على الصواب
لكن ليسوا مقلدين لاحد وقوله ما اضيف اي اضافة مما اضيف لان القسم المقسم للانواع
الثلاثة الاضافة وقوله من افعال بالتنوين بيان لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من
افعال اي اضافة بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل مشبع والشرب مرو الاكل فعل
والشبع فعل وكذلك الشرب والري فقد نسبوا فعلا لفعل وجعله الشبع والري فعلا تسمح
من ان النار الخ هذا بيان للفعل المضاف للفعل وفي كلامه تسمح لان النار ليست فعلا
الا ان يراد النار من حيث ايقادها والثوب من حيث لبسها ثم ان المناسب سلوك طريق

حتى ظنوها اي اعتقدوها
التمثيل بان يقول مثل ان النار الخ لاطريق البيان
واجبة اي لازمة لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم عقلا من الاكل الشبع وهكذا
المتفقهه اي المتكلفين التلبس بالفقه والحال انه لا فقه عندهم
وتلك اي اضافة بعض الافعال الى بعض وقوله نبع فيها الفيلسوفي اي بعض الفلا سفة
فلا ينافي ما مر ان الفيلسوفي يضيف الفعل للافلاك لان المراد بعضهم بما لا يعنيهم
من العلوم اي وهو علم الحكمة وعن مراشدهم عمي هذا التعبير ملايم من جهة
المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذ المناسب اما اسقاط الواو لان عمي حال
مفردة وهي لا تقترن بالواو ويقول والعمي عن مراشدهم ليكون عطفا على المتفلسفي
ما سياله قال اي ابن دهاق وانما اعاد الش اداة الحكاية لفصله بين كلام ابن
دهاق بقوله قلت وكذا يقال فيما ياتي وهم اي المضيفون بعض الافعال الى بعض
وقوله فيها اي في تلك الاضافة على اعتقادات اي اربع وقوله فمن قال اي اعتقد
وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اي بذاتها وقد اختلف الناس في كفره اي
والمعتمد كفره عدمه ومن قال ان الاكل دليل عقلي على الشبع اي يلزم من وجود الاكل
وجود الشبع والاوضح انه يقول ومن قال ان الموثر في تلك المسببات هو الله فقدرته
مباشرة لكن الربط بين تلك الاسباب ومسبباتها عقلي لا يمكن تخلفه كان جاهلا بمعنى
الدلالة العقلية لان الدلالة العقلية لا تنتج من المعتادات بل من الفعل وهذا
القايل لما راى ان الاكل مشبع استنتج منه ان الدلالة عقلية كان جاهلا
بمعنى الدلالة العقلية الاضافة بيانية اي كان جاهلا بالدلالة العقلية وظاهر
ما جرا عليه ابن دهاق ان معتقد ذلك لا يلزمه اكثر من انه جاهل بالدلالة وهو
خلاف ما مشى عليه المص في غير هذا حيث عد هذا من اصول الكفر لان معتقد ذلك
يوديه الى انكار خوارق العادات كالمعجزة والبعث والحشر وغير ذلك مما انكاره كفر
لانه يرى ان كل ما جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل والظاهر ان
يقال انه غير كافر بالفعل نعم لعزه مترتب بان انكر شيا مما انكاره كفر من خوارق العادا
كفروا لا فلا ثم ذكر النوع الثالث الخ قد تقدم نوعان اضافة الفعل للافلاك
واضافة بعض الافعال الى بعض وهذا النوع الثالث وحاصله ان اهل السنة والمعتزلة
اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة لله واما فعل العبد فهل هو كذلك وهو مذهب
اهل السنة او مخلوق للعبد وهو مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا بعينه القسم الثاني

لان

١٦١

لان تاثير الفعل في الفعل بقوة جعلها الله عند المبتدعة واجيب بان القسم الثاني
لوحظ فيه ان الموثر الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ انه عاقل
فافترقا والاظهر انهم كافرون المعتمد خلافه لا يقال كيف يكون المعتمد انهم
مومنون وقد اثبتوا لله شريكا واجيب بان اثبات الشريك انما يكون مكفرا ان اعتقد
وجوب وجوده او استحقاقه للعبادة فالاول كافي المجوس فانهم يقولون النور يخلق
الخير والظلمة اله يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كافي عبدة الاوثان
فانهم وان اعترفوا بحدوثها لكن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة وان قالوا
العبد الخ لا يخلق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا باستحقاقه العبادة
هذا الخطر هو الاشراف على الهلاك اريد به هنا الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله
لخطر العقايد اي الكاين فيه الاعتقادات اي المعتقدات وكيف عرض اي وانظر
كيف عرض وقوله للعذاب يتعلق بقوله عرض وهذا يشير الى ان المقلد كافر تامل
والا اي والا يكن متصفا بالكون عالما لم يكن على ما انت عليه اي لكن التالي باطل
من دقايق الصنع من اضافة الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اي من المصنوعا ن
الدقيقة فان قلت طابقت الصفة موصوفها في اختصاص في بمعنى من بيان للصنع
بمعنى المصنوع وحينئذ يجب ان يأول الاختصاص بالمختص فيقال اي من كل جزء مختص
بمنفعته الخاصة به الخاصة به اي بذلك الاختصاص اي بسببه وليس
المراد ان الخاصية سابقة لان الخصوصية اثر الاختصاص وامداده عطف
على اختصاص اي ومن المنافع الممدة وقوله بما يحفظها عليه اي بشيء يحفظها
عليه اي على ذلك الجزء فالشم منفعة حالة في الانف امدها الله بشيء يحفظ تلك
المنفعة على ذلك الجزء القايمة به ويمنع اذاها وكذلك البصر والسمع والذوق
كل منها قايمة منفعة بمحل وامدها الله بشيء يحفظها على الجزء القايمة به
ونحو ذلك معطوف على اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من الامداد والاختصا ص
باسرارها اي بحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوى على محاسن لها
حكم ولا يعلم هذه الحكم الا الله واما المحاسن فلم يتكلم المص على الاحاطة
بها وعدمها وان كان الواقع عدم الاحاطة بها لم يكن متصفا بما انت عليه
فيه اشارة الى ان على في المتن بمعنى الباء وخبر يكن محذوف من غاية
الاحكام بيان لما هو عليه وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب فليس قايما بالعبد

الا ان يقال ان في الكلام حذف مضاف اي من اثر غاية الاحكام اي من اثر الاحكام
الغاي الذي لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور المحكمة غاية الاحكام
تامل ودقايق المحاسن اي والمحاسن الدقيقة وهذا العطف تفسيري لان
المحاسن المذكورة اثر الاحكام والاتقان ولو قال الشارح لما كانت متصفا بما انت عليه من
المحاسن الدقيقة التي هي اثر الاحكام والاتقان كان اوضح التي يعجز عن حصرها
لا يخفى ما في هذا من المخالفة للمتن لان عدم الحصر جعله في المتن متعلقا بالاسرار وهنا
جعله متعلقا بالمحاسن والجواب انه لما كان كل منهما متصفا بذلك في الواقع وقد
بين المتن احدهما فربما يتوهم انه لا يتصف بذلك الا الاسرار فبين الشارح ذلك دفعا
لذلك التوهم تامل ويبرزه في غاية الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام
يتحقق ولو لم يكن في الغاية هذا اذا نظرنا للابراز مع قيده واما لو نظر ناله في ذاته
كان عطف لازم تامل وما لا يحاط به عطف على غاية اي لا يبرزه ملتبسا
بغاية الكمال وملتبسا بالاوصاف التي لا يحاط بها التي هي انواع المحاسن فقوله من انواع
بيان لما الامن هو عليم الخ اي وحينئذ فلو كان صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما
انت عليه من دقايق الصنع وقوله الامن هو عالم اي علما كاملا بدليل قوله حكيم
غاية الحكمة لان الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تامل ان عجايب مصنوعاته
اي مصنوعاته العجيبة التي احتوى عليها ابن ادم لان سياق الكلام فيه ومن
جوز الخ هذا اشارة لدفع مناقشة واردة على الملازمة في الشرطية وحاصلها
انا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز ان يصدر الفعل في غاية الكمال متصفا بما لا يحاط
به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وحينئذ فلا يدل الاحكام والاتقان
على العلم وسقطت مكالمته الانسب ان ياتي بهذا على طريق التفريع فيقول
فتسقط مكالمته اشارة الى ان من جحد الحق وانكر الامر الضروري فتسقط المكالمة
معه وقد يقال ان المكالمة انما تسقط مع من جحد الضرورة فقط واما من انكر
الحق فلا تسقط المكالمة معه بل نتكلم معه حتى يرجع الى الحق وحينئذ فكلام الشارح لا يتم كذا
قال بعض ارباب الحواشي وهو لا يظهر لانه متى اتصف بالعناد فلا يتاتى رجوعه
الى الحق هذا وما احسن قول بعضهم

واذا جلست الى الرجال واشرقت ... في حق باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما ... تغتاظ انت ويستفيد ويجحد

اي يغضب

اي يغضب وقول من قال الخ هذا قدح في الملازمة في الشرطية ايضا
وحاصله ان اصل القضية اذا لم يكن عالما لم يكن محتويا على هذا الصنع العجيب فيقال
لا نسلم هذه الملازمة وما المانع من ان يكون ليس متصفا بالعلم ويقع منه هذا الصنع العجيب
اذ الحاصل قد يقع من الفعل مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام ولا يدل وقوع ذلك
الفعل منه على علمه فكذا يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور المتماثلة
حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان المعترض الاول المشار له بقوله
ومن قال فقد التنبث للقياس هو نظير الخ خبر المبتدا وهو قوله وقول من قال
وهو خلاف الحس والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لان منشا العلم الحادث
فمن انكر مقتضاها خرج عن طور العقلا وكلام المص على التوزيع فيما مثل به فقوله خلاف
الحس والعادة راجع للاولين وهما خبر الجماعة والاثر بمعنى ان العادة جارية بان
خبر الجمع الكثير يفيد العلم والمراد بالكثير يرى الانسان ويجد الانسان في نفسه العلم الضروري
عند ذلك والمراد بالحس الحس الباطني والاخير وهو قوله والعقل راجع للاخير وهو
قوله وان لم ينتج الخ لان العادة يصلح رجوعها له ايضا وذلك لان استلزام المقدمتين
للنتيجة قيل انه عادي وقيل عقلي فقوله والعقل راجع للاخير فقط كان قوله والعادة
يصلح رجوعه للاخير والحاصل ان قول ذلك القايل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد
خبر الجماعة مردود لان التسوية في ذلك خلاف الحس الباطني وخلاف العادة وقوله واذا
لم يرو قبل الماء فلا يروى كثيره هذه التسوية ايضا خلاف الحس الباطني والعادة وقوله
واذا لم ينتج المقدمة الواحدة فلا ينتج المقدمتان التسوية بينهما خلاف العقل على قول
من يرى ان الربط بين المقدمتين والنتيجة عقلي وخلاف العادة على قول من يرى ان الربط
المذكور عادي ايضا فلا يفيد خبر الجماعة اي التي يستحيل تواطئهم على الكذب
الا المهندسون اي العارفون بعلم الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير
فان قيل الخ هذا مناقشة في الملازمة اذ محصل الشرطية انه متى انتفى العلم انتفى
دقة الصنعة ومحصل هذا منع الملازمة الا ترى ان النحلة قد انتفى فيها العلم ولم
تنتف عنها دقة الصنعة فقوله ينتقض اي نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية
القريب من شكل النحلة اي لان النحلة مستديرة الشكل فبناء بيتها مستدير
الشكل وانما عبر بالقريب لان النحلة ليست مستديرة دايرة حقيقية لاشتمالها
على بعض طول ولكنها قريبة منها والامن معه بالرفع عطف على قريب ومعرفة

كون الجمع الخ ظاهره ان الذي يستخرجه المهندس معرفة كون هاتين المصلحتين خاصا
بهذا الشكل وفيه شي اذ المستخرج للمهندسين انما هو كون المصلحتين خاصا بهذا
الشكل لا المعرفة فالاولى اسقاط لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة
الاولى فهي موجودة في المسبع فما بعده اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من
الدايرة ولم توجد فيه المصلحة الثانية والمصلحة الثانية موجودة في المربع
دون الاولى كما هو ظاهر للمتامل واما ان المسدس لا ينتفي معه فرج بين الاشكال
بخلاف المسبع مثلا لان كل مسدسين التقيا حدث بجنبتيهما زاوية منفرجة
يحل فيها اخر بجنبتيه وهكذا بخلاف المسبع وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه
ما لا يستخرجه الخ اي واما غير الادميا منهم لم يهتد لذلك بعد سبر
اي اختبار فالجواب الخ ملخصه ان الخالق لهذا الشكل انما هو المولى سبحانه
وليس للنحلة فيه شي لا اختراعا ولا كسبا هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على مذهب
اهل السنة فهذا الجواب بالمذهبهم فهو تحقيقي لا انه الزامي اذ الخصم يمنع ما يقوله
اهل السنة معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب عبارة عن تعلق القدرة
الحادثة المقدور وهو الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها اذ القدرة الحادثة تعلقها
تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب على المكسوب الذي هو الحركات من الكاينات
اي المكونات اي الحوادث فهي افعاله اي مفعولاته والا فعله عبارة عن تعلق
قدرة المقدور وهو امر اعتباري بل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفعل انما
يخلقها الله في العاقل وح فاجرا هذا الشكل على يديها كاجرا الحركة على يد المرتعش
فليس هناك اختيار ولا قدرة والحاصل ان النحلة ليس لها كسب ولا تاثير لا في محل
قدرتها ان لو كان لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها والمراد بغير محل قدرتها
البنا الذي تفعله واما الانسان فغير محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به
فالرقبة وما قام به من القطع والخشبة وما قام بها من التنجير كل منهما اوجده
المولى سبحانه ولا يعد فعلا للعبد لا اختراعا ولا كسبا واما الكاين في محل
القدرة كالحركة القايمة باليد فهو مكسوب للعبد لا انه موجد له خلافا للمعتزلة
وانما احتمل القاتل بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه نشا عن
مكسوبه وهو الحركة لما بان من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها اي
كسب النحلة والخشبة التي تنجر كل منهما غير محل القدرة الذي اتفق هو فاعل الفهم

الفهم

الفهم ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا بمعنى اختراعا وهو المتبادر فلا
نسلم انها غير عالمة اي وح فقد تم الدليل على المدعى وبطل كلام المعترض وخلق لها
بالبنا للمفعول اي وخلق الله العلم بذلك وهذا عطف تفسير لما قبله لمن ليس اهل
لمطلق العلم اي كالنحل فكيف بدقايقه اي فكيف يكون اهلا للعلم بالدقايق وهذا
الاستفهام انكاري بمعنى النفي اي ان نفي العلم بالدقايق بالاولى على شرف علمه
اي على كمال علمه وذلك لانه اذا كان المعلم بالفتح بليدا وقد علمه الشخص الدقايق
دل ذلك على ان المعلم بالكسر كامل ومتمكن منه غاية التمكن لانه يجعل على المعنى الدقيق
ويفيده له بطريق واضح مناسبة له وباهر قدرته ونفوذ ارادته هذا
زايد على المقصود لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام هو قوله على شرف علمه
فقط وقد ضعف الخ اما عبر المص بضعف مع ان امام الحرمين قد ابطله في ذلك
الكتاب نظرا لكونه لم يظهر لابطاله وجه في البرهان هو كتاب لامام الحرمين
اخر مولفاته لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحيازها اي
سوى تخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز فالاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان
الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو حصول الجرم في الحيز وهذه الاكوان هي التي
خصصت الجرم بالحيز فحصول زيد في الحيز المخصوص خصصه بذلك الحيز فالذي خصص
الذات بالحيز هو حصولها فيه وحصولها فيه المخصص لها به هو نفس احكامها
حتى انتظم منها اي من الجوهر حين خصصت بالاحياز خطوط مستقيمة لان الخط
ما تركب من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند الحكما ما تركب من نقطتين فاذا
حصل الجوهر في محل مخصوص وحصل جوهر اخر يلصقه انتظم خط واذا حصل
جوهران يلصقه ذلك الخط حصل خط اخر وذكر الاستقامة فرض مثالا لا للاحتراز
عن غير المستقيمة وهي المستديرة والخط المستقيم هو الذي لا يمكن تلاقي طرفيه
والمستدير هو الذي يمكن تلاقي طرفيه كالقوس ولا اختصاص للاكوان في
العبارة حذف والاصل ولا اختصاص لتخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز بالدلالة
على العلم وهذا محط التضعيف والحاصل ان الاكوان معنى من المعاني وح فلا وجه
لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني اذ جميع المعاني تدل كذلك
فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد على العلم وذلك لان التخصيص بواحد
من لوازم الارادة والارادة مستلزمة للعلم والحاصل انهم قالوا الدليل على ثبوت من

العالمية لله تعالى الاحكام فظاهره انه هو الدال فقط مع انه ليس كذلك لان جميع
المعاني تدل ايضا لان تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة وهي مستلزمة للعلم
وح فتخصيصهم الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد ذاته لا يدل على العلم بل
لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل الا بملاحظة الاختيار ولا دلالة
له بذاته على المطلوب وح فالدليل في الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما انما هو الاختيار
وهذا هو المشار له بقوله الش وانما الكلام مع الخصم الخ اي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما
يثبت له الاختيار بالاحكام وبغيره من الاختصاص بالمعاني ونقول له هذا الاختيار هو يقول
الدليل فالدليل الاختيار لا الاحكام فتامل   وانما الكلام مع الخصم اي وانما
الدليل الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي بعد ثبوت ذلك له وتسليمه
اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي يقال له   لا نسلم رجوعه الى مجرد
تخصيص الجواهر الخ في الكلام حذف اي لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الاكوان
الجواهر باكوان اي باحياز وانما احتجنا لتقدير ذلك وتفسير الاكوان الاخيرة
بالاحياز لاجل ان توافق ما مر عن الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص
الاكوان الجواهر بحيزاتها واما لو ابقيناه على ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرد فتامل
بل يرجع الى اختصاص بالالوان اي بل يرجع الى اختصاص الجواهر بالوان اي حيثية
مثل ما يقول الامام والى اختصاصها بكيفية خاصة اي صفات واعراض خاصة
فقوله وضرب الخ عطف تفسير اي واذا كان الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في هذا المكان
دون غيره من الجواهر والى كونه ابيض او اسود والى كون البياض تام او غير تام الى غير
ذلك كان دالا بذاته على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور دليل على ثبوت
العلم لصانع ذلك الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رايت بساطا
منقوشا نقشا عظيما تستدل به على ان صانعه عالم واذا رايت تاليفا عجيبا تستدل به
على ان مؤلفه عالم ولا تلتفت لارادته فاعتراض امام الحرمين على المتكلمين انما جاء
من قصر الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن نقول الاحكام ترجع للهيئة
الاجتماعية ولا شك ان هذه الهيئة الاجتماعية تدل في حد ذاتها على العلم وح
فيكون لنا دليلان على كونه تعالى عالما الاحكام والاختيار فكل منهما واحد في حد ذاته
دليل عليه   ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير
الاحكام وحاصله ان الفعل مطلقا سواء كان محكما او لا يدل على علم فاعله لان وقوعه

يستلزم



يستلزم الاختصاص باحدى المتقابلات الست والتخصيص وهو القصد الى الشيء بدون
العلم به محال وح فقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احرى واولى
وان كان مثبجا بالثاء المثلثة وبعدها باء موحدة فجيم اي غير متقن   لا يمنع من
دلالة الاحكام عليه اي على العلم   لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل
لان من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال الا العالم الحكيم
والاختيار يدل عليه اي على العلم بالنظر اي بواسطة دليل سياتي في الشرح واذا ثبت ان الاحكام
يدل على العلم بالضرورة صح ما ذكروه من ان الاحكام دليل تام واندفع اعتراض امام
الحرمين عليهم   انتهى اي الاعتراض وجوابه   اوضح من الثاني اي لان   الاولى صح
العلم يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني فيه وضوح وهو كذلك لكن بعد
الاستدلال   ووجه الاستدلال الاضافة بيانية اي وانه الذي هو وجه الاستدلال في
كيفيته لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع بين طرفي المطلوب   على ما قرره الخ
هكذا وقع في بعض النسخ واتى الش به دفعا لما يتوهم من ان هذا لم يقله ابن التلمساني في
وفي بعضها ما قرره باسقاط على فيكون ما قرره خبر المبتدا الذي هو وجه الخ وانه [illegible]
بفتح الهمزة بيان على تقدير من وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير ابن التلمساني في
وعلى النسخة الاولى يكون قوله انه تقرر فيه خبرا   ان الله تعالى فاعل الخ هذا
اشارة لقياسين صورتهما هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك فهو قاصد لما
يفعله ينتج الله تعالى قاصد لما يفعله دليل الصغرى ما تقرر فيما مضى من البراهين
القاطعة من انه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع ثم ناخذ هذه النتيجة ونجعلها
صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به ينتج
الله تعالى عالم لما يفعله وهو المطلوب ودليل الكبرى ان القصد الى الشيء مع الجهل به
محال والش ذكر القياس الاول وحذف النتيجة وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشيء   النتيجة
مع الجهل به محال   والفاعل بالاختيار ال للاستغراق وكل فاعل بالاختيار الخ
لان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية   قاصد الى ما يفعله ضمن قاصدا
معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى بنفسه   الا مع العلم بالمقصود
اي الا مع كونه عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد من الله لا بد وان يكون مع العلم
لا مع الاعتقاد او الظن او الشك او الوهم لان القصد من الحادث يوجد مع واحد
من هذه الاربعة فقول الش وان كان يتصور اي القصد مع الفقد اي مع الاعتقاد

والظن والوهم وترك الشارح الشك مع انه يتاتى معه ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو
ادنى منه علم ان المتوسط كذلك   ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال
حيث كان المحال قصد الشيء مع الجهل به كان القصد الى الشيء مع اعتقاده او ظنه او الشك
فيه او توهمه غير محال وح فلا تتم كبرى القياس الثاني القائلة وكل قاصد لفعله فهو عالم به
وحاصل الجواب ان القصد من الله لا يتصور الا مع علمه بالمقصود لا مع اعتقاده له او ظنه
له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه
على فرض قيام ذلك به لا يتصور قصده لما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال
وقوع ذلك المعتقد او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع
ووقوع الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين ان
يكون عالما بما يقصده   بنا على ذلك الاحتمال اي احتمال المعتقد او الظن او الوهم اي
على فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك   وقوع ذلك فاعل يتصور والضمير
الاشارة عائد على المعتقد او المظنون او الموهوم اي انه لو فرض ان المولى معتقد الامر او
ظان له او واهم له وقصده فلا يتصور ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر
كلامه اي اننا اذا بنينا على قيام الشك او الاعتقاد او الوهم بالمولى وقصد المولى شيئا
مشكوكا او مظنونا له او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشيء على خلاف ما هو عليه كا
وهو نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال   فتعين الخ هذا
التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع والمفرع عليه فصواب
على ذلك الاحتمال ان يقول فبانا على ذلك الاحتمال لاحتمال وقوع ذلك الخ فبانا
باللام التعليلية بدل الفاء اذ بذلك يحصل الارتباط وقد وجد ذلك في بعض النسخ وهي
ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير يعود على القصد وقوله بنا على ذلك اي على قيام الظن
والشك والوهم به اي على فرض قيام ذلك به وقوله لاحتمال الخ علة لقوله فلا يتصور
الفعل على قوله ولا يتصور القصد من الله الا مع العلم وقوله لاحتمال وقوع ذلك اي
الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ لئلا يتصور من الله تعالى بنا
على ذلك الاحتمال وقوع الخ وهي ظاهرة ايضا وعلى هذه النسخة يكون قوله لئلا يتصور
الخ علة لقوله ولا يتصور القصد من الله الا مع العلم تامل   فتعين ان يكون عالما
اي بما يقصده   الماهيات المطلقات اي كالانسانية والحيوانية وحاصله ان
الكلي الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو لكن اختلف فيه هل له وجود في

الخارج

الخارج في ضمن افراده بمعنى ان زيد مثلا مركب من الانسانية ومن التشخص الخارجي
بحيث تكون الماهية الانسانية جزا وقطعة من زيد كالخيط بالنسبة للحصير وهو مذهب
السعد وقيل ان الماهيات لا وجود لها في الخارج اصلا وانما لها ثبوت في الاذهان كغيرها
من الامور الاعتبارية وثبوت في نفسها لم يقرب من الوجود الخارجي حتى تكون من الاحوال
وعلى هذا فمعنى كون زيد فردا من افراد الانسانية انه يتصف بالانسانية كما يتصف
بها غيره وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي امر اعتباري لا وجود له
في الخارج ولا يلزم على ذلك ان الشيء الواحد حل في محلات متعددة في ان واحد
ويلزم عليه الوصف في بالضدين بل بالاضداد في ان واحد وذلك باطل فقول الشارح لا يمكن
دخولها في الوجود اي بان تكون جزا من الشخص فكلام الشارح مبني على القول الاول اذ
على الثاني ليست داخلة في الوجود وحاصل هذا الدليل الذي اشار له الشارح ان الانسانية
التي هي ماهية كلية لا يمكن ان تتصف بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون
بقية الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد تخصيصها بمحل كزيد
مثلا ولا يكون ذلك الا بعد العلم بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اي بالبيا ض
مثلا ولا تاتي تخصيصها بالبياض الا بعد العلم بذلك البياض وبعد تخصيصها بالوضع
مع كون الراس اعلى والرجلين اسفل ولا تاتي تخصيصها بذلك الا بالعلم بذلك الوضع
وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى يعلم الجزئيات خلافا
للفلاسفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا بالماهيات الكلية وبالامور المجملة
فالكوم الرمل مثلا يعلمه مجملا ولا يعلم كم هو محتو على عدد من الرمل فعلمه لا يتعلق عندهم
بالجزئيات واستدلوا على ذلك بان الجزئيات يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير
نفس صفة العلم كما ياتي تحقيقه   ومحله اراد به الفرد المركب من الماهية
ومن التشخص واراد بالكيفية الاعراض كالكون والعلم والجهل وغير ذلك واراد
بالوضع الهيئة التي تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبتها
الى خارج عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار ما يقبل القسمة لذاته من طول
وعرض   الممكن وقوعها على خلافه اي فالحيوان المتصف بالوجود في الانسان
المتحقق في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار المتحقق في حمار زيد بدلا عن الانسان
او في مثله اي بان يتحقق في زيد بدلا عن عمرو   لا كما يقوله
الفلاسفة اي بعضهم   لا يكون الا كليات اي لا متعلقا بجلي ورد عليهم بانه لو

كان لايعلم الا الهيات لزم ان لايبرز للوجود شي من هذا العالم لا كلي ولا جزي اما الكلي
فلعدم صحة وجوده في الخارج ضرورة تنافي الكلية والخارجية واما الجزي فلعدم علمه
به على هذا الفرض والمشاهدة ناضية ببطلان ذلك وبيان ما ذكراي في المتن من
قوله والالم تكن على ما انت عليه من دقايق الصنع الخ لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه
راجع للمنقول في الشرح فقط من امداد الاجزا بما يحفظ منافعها عليه فكانه يقول وبيان احتوا
البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تعجز العقول عن الاحاطة بحكمها واختصاص كل
جزا منه بمنفعة وامداده بما يحفظ منفعته عليه على سبيل الاشارة اي على
سبيل التفصيل اذ لا يعلم جميع ما احتوا عليه البدن من المحاسن الا الله خمر
الانسان مركب الخ اي وكذا غيره من ساير المركبات كالمعدن والنبات والتركيب بما
ذكر واجب على طريقة الاطبا وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان تركيبها من الهيولي
والصورة واما اهل السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة ويجوزون التركيب من
العناصر الاربعة المذكورة وانما خص بالذكر لانه بصدد بيان ما احتوا عليه الانسان
من الصنع الدقيق والمحاسن ثم تفصلت الخ فيه نظر اذ المنفصل انما هو النطفة
الا ان يقال هذه النطفة ناشية عن الاغذية بالنبات الناشي عن الامور الاربعة
فكل شي حدث بعد التركيب من الامور الاربعة فهو ناشي عنها ولو بواسطة حولد وصنع
اي خلق وقوله لم يكن الجسد اي لم يوجد فكان نامة من العضلات جمع عضلة
وهو عصب عليه لحم غليظ فعطف العصب عليه من قبيل عطف العام على الخاص
وقوله من العضلات بيان للافعال وربطت اي العظام بها اي بالاعصاب وهذا
تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال بمفاصل واقفال المفاصل
جمع مفصل ملتقى العظمين والاقفال جمع قفل وهو العصب الكاين بين ملتقى العظمين
ولم يجعل اي الجسد عظما واحدا وقوله لانه اي الحال وان يكون اي الجسد على الفرض
المذكور لايتحرك اي التحرك المخصوص والا فاحشه يتحرك ولو كان اقوى
الخ المناسب لقوله على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم او اكثر مما هو عليه
وان كان العصب يناسبه القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان اضعف مما هو
عليه وكان المناسب ان يتعرض له ايضا لبرطب اي بسبب رطوبته وقوله
يبس العظام من اضافة الصفة للموصوف اي العظام اليابسة الشديدة
وقوله ولتقوي الخ تفسير لما قبله فالمراد بترطيب العظام اليابسة برطوبة المخ تقويتها

بها

بها والحاصل انه انما خلق المخ في العظام رعاية الرطوبة لاجل ان يرطب العظام الشديدة
اليابسة اي يقويها برطوبته كما ان الجلد اليابس والخشب يقوي بالدهان بحوزيت
وعباه بالتخفيف والهمز وبالتشديد بدون همز اي سواه على العظام
الخ اي وسد به المواضع الخالية التي بين العظام وسد به
مقتضى الظاهر ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح واعتدلت هيئة الجسد به
مجلان للجري لجريان الغذا فيها الى اركان الجسد جداول اي مجاري اي
قوام الجسم ثم ان كلام الشرح يفيد ان المتغذي انما هو اركان الجسد اي اعضائه وهي
العظام والعروق واسطة في غذايها وهو يعارض ما بعده من ان المتغذي هو العروق
وهذا هو الظاهر حاثرا اي غليظا ثخينا لكان قشرا اي لكان اللحم مقشرا اي
ظاهرا من غير ساتر في بعض المواضع تتعلق بكساه وذلك البعض كالراس واللحية
وما لم يكن فيه شعر اي كالظهر والبطن لينم الانتفاع به اي لانه يخرج منه
الابخرة المحبوسة في البدن ولو كانت اصوله مغروزة في العظم لم يتم الانتفاع به
لم يهنه عيش اي لم يتهن ولم يرتح في معيشته لما يحصل له من التالم بحسن راوس الشعر
والمسقط بفتحتين ما يسقط بمعنى الساقط او المسقوط طبقا واحدا اي
كالمنسوج انبطر من خلا لها اللام للعاقبة في ارجا الفم بالجيم اي نواحيه
متعلق الارجا متعلق بتسهيل والارحا بالحا المهملة بمعنى الاضراس اي ان تسهيل
الابتلاع بسبب طحن الاضراس تامل على بيسه هذا تفسير لقوله كذلك فهو تعلق
حذف اي النفس برية اي على بيسه زلقا بفتح الزا المعجمة وكسر اللام اي رطبا مرنا
احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عدم السامة من ذلك الما والا
فالريق لا طعم له اصلا حتى يتصف بالحلاوة تامل وفي العماري جمع بين احلى واعذب
لان العذوبة اخص اذ هي حلاوة وشي اخر انتهى والمراد بالشي الاخر البرودة وفي
البحر فقوله احلى من كل حلو هذا بالنظر لاصلها وقد يمرها العبد بسبب مرض
لتحركه اللسان اي فيجمع اللسان بالاغذية في جحه بلا معونة والمراد منها واحد
اي بلا كلفة ولهذا اي ولاجل كون الغذا انما يصير زلقا يرجعه بما العين
النابعة في الفم لم يغص على الخلق شي اي من الغذا حتى يتكلف اي
فيتكلف وهو تفريع على المنفي وهو بلا الفم الحمد اي منعت احسن
الخالقين اي احسن المقدرين او المواجدين على فرض ان هناك موجد لشي من الاشيا

غيره لكثرة الخ اي وانما احتيج لشد تلك الاطراف لكثرة الخ وليبعث بكسر
اللام وفتح الياء بعدها اي ولاجل ان يبعث بها اي بالاظفار في موضع الحاجة للحك
وهذا عطف على قوله لتشد الخ لتمكن الخ علة لكونها ذات مفاصل الكنود اي
شديد الكفر بنعمه حيث لم يشكره عليها وقليل اي وكل قليل فهو عطف على عظم
ثم هكذا كل عظم الخ ثم ان كل واحد له حكمة خاصة لا معنى لقوله على هذه الحكمة
الا ان يلاحظ النوعية فلا ينافي ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة اي جار على
جنس هذه الحكمة الملك المراد به الامور المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب
عنا وقوله في الارض اي المتحقق في الارض وكذا يقال في قوله في السموات سبحانه
لقوله تبارك وعرشها اي السموات التي في جهتها لخلق السموات الخ هذا ترقي لما
هو اعلى من الانسان المحتوي على تلك الحكم والاسرار والا لم يكن متصفا بما انت عليه
هذا اشارة لقياس استثنائي حذف منه الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لو لم يكن
حيا لما اتصف بالاوصاف التي سبق وجوبها لكن عدم اتصافه بها باطل لما مر من الادلة
القاطعة فبطل المقدم وهو لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب لم
يكن بهذه الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه ظرف لغو متعلق به والباء بمعنى على او انها
للملابسة ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبرها اي لم يكن
متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان تكون الباء زائدة وكان تامة اي والا لم توجد هذه
الاوصاف والا لزم ما ذكر اجمل في اللازم صونا لتلوث اللسان بذكره او لظهوره
مشروطة عقلا الخ اي لان كونه قادرا يستدعي كونه مريدا وكونه مريدا يستدعي
كونه عالما وكونه عالما صفة ادراك وصفة كونه حيا ينافي كونه عالما لان من اتصف بكونه
ميتا يمتنع ان يتصف بالادراك فلو قدر عدمها اي عدم الصانع وهذا اشارة
لشرطية القياس لوجوب انتفاء الخ وقد يقال انا لا نسلم انه يلزم من تقدير عدم
الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه اللهم
الا ان يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الوقوعي ثم ان هذا الدليل الذي قرره الشارح
يصح ان يقرر بالقياس الاقتراني بان يقال الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك
فهو حي ينتج الله تعالى حي وسميعا وبصيرا وتثنيتهما قدم السمع على البصر للاية
الكريمة وقد اختلف هل السمع افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم فيها
السمع يدل للاول وهذا الخلاف في السمع والبصر الحادثين واخر صفة الكلام لطول الكلام

عليها

عليها وقد جرت عادة المؤلفين بتقديم ما في الكلام فيه وتاخير ما في الكلام عليه طول والا
لاتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب هذه الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله
ان نقول لو لم يتصف المولى بهذه الصفات الثلاثة لاتصف باضدادها لكن التالي
باطل لان اتصافه تعالى باضدادها افة ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اتصافه
تعالى باضدادها محال فهما قياسان الاول منتج للمطلوب والثاني اولى به بيان الاستثنائية
فقول المص والا لاتصف باضدادها هذه شرطية القياس الاول وحذف استثنائيته
واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة التي في الشرطية وقدم هذا البيان قبل تمام
الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان ان نقول الله تعالى حي والحي قابل
للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وحينئذ تمت
الشرطية القائلة لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف باضدادها واما قوله
واضدادها الخ الواو للتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني الذي استدل به على الاستثنائية
المحذوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل الاول بخلاف الاول فانه شرطي لاحتياجه
الخ اي حيث اذ لم يستحيل واتصف بالحوادث لكان وهذا دليل للكبرى القائلة وهي عليه محال
وتقريره ان يقال لو اتصف بالنقائص لاحتاج لما يكمله لكن احتياجه باطل كيف يكون محتاجا
وهو الغني على الاطلاق كيف وهو الغني الخ اي كيف يحتاج لمن يكمله وهذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لكنه لا يحتاج لمن يكمله لانه الغني الخ وقد استدل على استحالة
من يكمله بما مر من ان ما دلالة الامر الاول عليها وهو قوله وهو الغني بالاطلاق فظاهره واما
دلالة الامر الثاني عليها وهو قوله المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار كل ما سواه اليه
وعدم استغناء شيء عنه يدافع احتياجه لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف
اي يجب لصانعك ان يكون سميعا بصيرا متكلما لانه حي وكل حي قابل للاتصاف
بهذه الصفات وكل حي قابل لصفة لا يخلو عنها الخ فهذا البيان محتو على ثلاث مقدمات
والمص اقتصر على الاولى حيث قال لكونه حيا والشارح قد افاد المقدمة الاخيرة وطوى
المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة مما مر من الدليل على انه حي
والمقدمة الثانية المطوية فسيأتي بيانها في قوله ودليل ان كل حي الخ واما بيان الثالثة
فهو قوله لما عرفت وهذا الخ اعني قوله لان كل حي قابل لصفة لا يخلو الخ بيان للملازمة
في الدليل الاني اعني قوله واذا لم يتصف الحي بكونه سميعا بصيرا متكلما لزم ان يتصف
باضدادها فكان المناسب تاخيره عنه ثم انه لا مفهوم للحي في كلامه بل كذلك غير الحي

القابل لصفة لا يخلو عنها او عن ضدها وانما ذكر الحي لطابقته للمقام الا اي
مثلها او ضدها زيادة المثل غير مناسب لما اتى به المص من الدليل لان المص جعل المترتب
على الخلو من الاتصاف بها الاتصاف بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام في المتن جار
على صفاته تعالى ولا تعدد ولا مثل لها فالخروج عنها انما يكون الى الضد بخلاف
ما هنا فان الكلام جار على الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة يكون الى الضد وتارة يكون
الى المثل لما عرفت فيما سبق اي عند شرح قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات
العالم وستعيده فيما ياتي اي في مبحث قدم الصفات من استحالة الخ بيان
لما عرفت وقوله عن القابل اي للشي وقوله عن جنس القبول اي الصادق بالشي القابل
له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل عروه عنه وعن مثله وعن
ضده او اضدادها بان الاولى اسقاط ذلك وذلك لان المقدمة الثانية
المستدل عليها وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس منها اضدادها فهذا
زيادة وصحة اتصاف الاحيا بها لا يخفى ما في هذا من المصادرة لان صحة اتصاف
الاحيا بها هو بعينه نفس المدعى وهو قبول كل حي للاتصاف بها وقد يقال المراد بالصحة
الصحة الفعلية اي الاتصاف بالفعل وهذا مغاير للمدعى الذي هو قبول الاتصاف فلا
مصادرة ح فقوله وصحة اتصاف الاحيا بها اي وحصولها بالفعل للاحيا اي في الجملة
لا لكل فرد منهم تامل او امر يلازم الحياة اي وان لم نطلع على هذا الامر وهي
كونه اصم الخ فيه ان التضاد انما يكون بين الامور الوجودية كالبصر والعمى والتصمم
والصمم والكلام والبكم والاكوان من الاعتباريات فلا تضاد بينها الا ان يقال هو
ناظر لما يلزمها وهو الصمم والعمى فالضدية في المعنوية باعتبار لازمها اعني
المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية اصطلاحا نقلا وعقلا الاولى حذف قوله
نقلا لان الكلام الآن في الدليل العقلي والحدوث والافتقار الخ هذا مخالف لما
في المتن لانه في المتن جعل الغنى دليلا على نفي الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستقلا
باعتبار ذاته لا من حيث معارضته لوجوب الغنى له على الضرورة اي بالضرورة
والمراد بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان او المراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة
فتامل ويلزم على تقدير الاولى الخ حذف تقدير لان ما ذكره من اللازم انما يترتب
على اتصاف الخالق بالنقايص بالفعل اضدادها بالجر بدل من الكمالات بما
لا يعقل اي مما لا يقبله العقل ويحكم به والا فهو يتصوره ويقدره والتحقيق الاعتماد

الخ اي



١٧٧

الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة الاعتماد على الدليل السمعي لضعف الدليل العقلي
السابق ثم اشار الى وجه ضعفه بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم في دليل ثبوتها
لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ولو اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا
لافتقر لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل تمنع الملازمة في الشرطية الاولى بان
يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ممنوع لان ذاته لم تعرف حتى نحكم عليها
بالاتصاف بالاضداد عند انتفا الاتصاف بها حتى يحكم تفريع على المنفي لا على النفي
عند عدمها اي عند عدم الاتصاف بها يعني الخ لما اقتضى قوله في المتن
والتحقيق الاعتماد الخ ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان وجه ضعفه قبل التكلم
على الدليل السمعي فقال يعني الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الش ووجه
عليه المنع ان نقول ان هذه الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب اتصاف الباري به
ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري بها فقوله من كون الخ بيان للدليل العقلي فقوله
تلك الاوصاف كمالات صغراه واما كبراه وهي كل كمال يجب اتصافه به فهي مطوية
لعلمها واما قوله فيجب اتصافه بها فهو اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل
الذي ذكره الش ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا اقتراني والذي في
المتن استثنائي قلت الدليل واحد عقلي والخلف انما هو في التعبير عنه بطريق
الاقتراني او الاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب العبارة والا لاتصف
الخ هذا دليل للمقدمة الثانية اعني الكبرى لا انه سند للنتيجة التي هي قوله
فيجب اتصافه بها اذ النتيجة دليلها الاول الذي انتجها وبعد الانتاج لا يستدل
على المقدمات اذا كانت نظرية لا على النتيجة تامل ضعيف خبر ان من
قوله يعني ان الاعتماد لانه انما ثبت الخ هذا اشارة لوجه ضعفه وحاصله
المناقشة في الكبرى اي لا نسلم ان كل كمال يجب اتصافه تعالى به الا ترى الى الله
فانها كمال في ذاتها ولم يجب اتصافه بها ويصح ان يكون مناقشة في الصغرى لكن ن
ح لم يلتفت الى كون تلك الاوصاف كمالات في نفسها بل نعتبر الصغرى على ان الاتصاف
بها كمال وح فيقال لا نسلم ان الاتصاف بها كمال مطلقا اذ لا يلزم من كون اتصاف
الحادث بها كمالا ان يكون اتصاف القابل بها كذلك هذا ويحتمل ان يكون قوله والا
لاتصف باضدادها هذا هو الدليل العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطئة له وهو قياس
استثنائي وهو عين ما ذكره المص ويناقش هذا الدليل بما تقدم اما في الشرطية اولى

الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال لا يكون هناك تغاير بين دليل المص والشارح لا في المعنى ولا في
العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها لكن التالي باطل اذ
لو اتصف بها لكان ناقصا فيقال هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية لان هذه
الاوصاف انما ثبت بها الكمال في حق الشاهد او يقال لا نسلم الملازمة لان ذاته لم تعرف
حتى يحكم بانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها في الشاهد اراد به الحادث
واراد بالغايب القديم والمص تبع ارباب الفن في اطلاق الغايب على الله وفيه
ضرب من سوء الادب الا ترى ان اللذة الخ هذا مسند للمقدمة الثانية
وهي قوله ولا يلزم الخ ومعنى اللذة ادراك وقيل لما هو عند المدرك كمال وخير والالم
ادراك وقيل لما هو عند المدرك آفة وشر ووجه كون اللذة والالم كمالا انه لا يتصف
بها الا سالم الحواس من الآفات وذلك كمال في حقه وذاته جل وعلا الخ تعرف الواو
للتعليل وهو مسند للطرف الاول من طرفي التعليل اعني قوله لانه انما ثبت الخ فان لم
يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك فيه اي في السمع وهو او سمع
من الكتاب ولما كان اوسع منه اتى بكاف التمثيل فيما بعد فقال وكقوله تعالى الخ دفعا
لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة من طرق الكتاب كذا قال العكاري وفيه
ان التوهم المذكور لا يتاتى بعد تعبيره اولا بمنه فالحق ان الكاف لا حاجة اليها
واحتجاج ابراهيم الخ يحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذي هو قوله تعالى انني
معكما الخ وان يكون مجرورا عطفا على مدخول الكاف وحاصل ذلك الاحتجاج ان قوله
لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره الاله يسمع ويبصر ومعبودك لا يسمع
ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك فلو كان معبوده كذلك اي يسمع ويبصر
وقوله لم يتم له اي لابراهيم الحجة وقد قال تعالى الخ الواو للتعليل اي لان الله
قال الخ وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله
قد اطلق الله عليه حجة ويحتمل ان تكون للحال اي كيف لا تتم له الحجة والحال ان الله
قال الخ واذا ثبت اي من خارج لا مما تقدم واتى الش بهذا تتميما للاستدلال
في المقام لا يتوقف عقلا اي واما العادة فيقتضي توقف الاتصاف بها اي
الصفتين على الاتصالات الجسمانية ومرجع الاتصالات الجسمانية في البصر الى
انطباع الشعاع المنبعث من الحدقة في المرئي وعدم قرب المرئي جدا من الحدقة وعدم
بعده جدا منها ومرجع الاتصالات الجسمانية في السمع الى قرع الهوا المتكيف بالصوت

لمحل

لمحل السمع وهو الصماخ والجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم ودل الخ
عطف على ثبت وقوله وجب الخ جواب اذا ولا يحوج الخ المناسب ان يقول فلا حاجة
للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله عقلا ولا سمعا
منصوبان على نزع الخافض اي ولا يحوج في العقل ولا في السمع الى التاويل او على التمييز
وفي الكلام لف ونشر مرتب فقوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع لقوله ودل
النص صريح اي لا يحوج للتاويل من جهة العقل لما ثبت الخ ولا من جهة السمع لما دل
النص صريح الخ واشار الش بهذا الى الرد على الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة حيث
تاولا السميع بالعالم بالمسموعات والبصير بالعالم بالمبصرات فردا السمع والبصر الى صفة
صفة العلم وحاصل الرد عليهم انه لا يحوج في السمع ولا في العقل لهذا التاويل وبان
تاويلها بذلك مجاز ولا بد للمجاز من قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما
صفتين زائدتين على العلم وهو المطلوب فان قيل المحوج الى التاويل ايهام الاتصال الجسماني
المستحيل في حقه تعالى قلت الايهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع واما
هذان فقد ورد بهما فيطلقان على حقيقتهما واقتضا وهم الاتصال الجسماني في صفتين
لا عادي وحمل اللفظ الخ هذا من باب اتباع الشي بعد نفي المحوج الى التاويل بما
يقتضي منع التاويل فكان الش يقول على انا لو قطعنا النظر عن ما تقدم من نفي الاحتيا ج
الى التاويل في العقل والسمع فنقول انه اذا حمل اللفظ على ذلك المعنى البعيد كان
مجازا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة على هذا المعنى عقلا ولا سمعا وحينئذ فيكون هذا
التاويل باطلا لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه وهو القرينة
متى كان ظاهره جائزا اي جائزا عقلا كرؤية المومنين لله في الاخرة وقوله الا ان يدل
دليل اي عقلي وهذا استثنا منقطع اي لكن ان دل الخ واتى الش بقوله وهكذا الخ
لكمال الفايدة اجمع الانبيا والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر
قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبيا فانهم وان كانوا غير مامورين بالتبليغ الا
انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا منه او ان اجماع الانبيا مستفاد من قول الرسل ان
الانبيا اجمعوا على ذلك وبهذا اندفع ما يقال ان اجماع المرسلين ظاهر لانهم مامورون
بالتبليغ لحكاية الاجماع عنهم اي الفعلي ظاهر واما حكاية الاجماع عن الانبيا فمشكل
لانهم لم يومروا بالتبليغ حتى يستفاد ذلك منهم كالرسل وقد اجمع المسلمون اي
اي كما اجمع الانبيا والرسل وفيه انه لا حاجة لذكر هذا بعد ذكر اجماع الانبيا والرسل لان

اجماع الرسل منسحب على المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير
الكلام ربما يتوهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فاتى بذلك دفعا لهذا التوهم واستدل الشارح
على الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل لذلك ايضا كقوله
تعالى وكلم الله موسى تكليما وكقوله تعالى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي
وبكلامي لان الخصم لا سبيل له في الخدش في الاجماع بخلاف غيره فانه يأوله
ويخرجه عن ظاهره في الجملة انما اتى بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان
اختلفوا الخ وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولى متكلم بكلام قديم نفسي
وهو مذهب اهل السنة وقيل بالفاظ قديمة وهو لبعض الحنابلة وقيل بالفاظ
حادثة وهو للفلاسفة وقيل معنى كونه متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال
اربعة وقول الشارح وان اختلفوا في تفسيره الكلام الاولى ان يقول في تفسير كونه متكلما
لان الكلام فيه فان قيل الخ حاصله ان كونه متكلما ماخوذ من قول الرسول ودلالة
قول الرسول متوقفا على الصدق والصدق متوقف على المعجزة والمعجزة لا تثبت الا
بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك لان المعجزة تدل على ان الله تعالى قال صدق عبدي
في كل ما يبلغ عني وحينئذ فال الامر الى ان المعجزة متوقفة على كونه متكلما وحينئذ فلا يصح
اثبات كونه متكلما بالسمع المتوقف ثبوته على المعجزة المتوقفة على كونه متكلما والا لزم
الدور لابد اي على كونه متكلما ما لم يثبت صدقه اي الرسول وتسميته
كلامه انه تعالى رسول مع انتفاء الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك بانه
اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمآل او بحسب دعواه والمعجزة لا تثبت الخ هذه
القضية غير بينة وهي روح الايراد فلذا اثبتها بالسند فقد فان دلالة المعجزة
الخ وقوله فان دلالة المعجزة من اضافة الصفة للموصوف اي فان المعجزة الدالة
على الصدق صدقت او انت رسولي او الحكاية للخلاف فالاول مبني على ان
خطاب الله الرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والثاني مبني على انه من قبيل
الانشا فان دلالة المعجزة تنزل منزلة الخ الاولى ان يقول فان المعجزة تدل
على ان الله قال بالفعل صدقت لاجل ان يتاتى الدور اذ لا يتاتى الدور الا بملاحظة
ذلك واما على ظاهر العبارة من كونها تنزل منزلة قول الله صدقت فلا يكون
هناك دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال من اصله واعلم ان هذا السوال
مبني على القول بان دلالة المعجزة على الصدق وضعية لا على القول بان دلالتها

عليه

عليه عقلية او عادية وسياتي تحقيقها ما لم يثبت الخ ما مصدرية ظرفية
والكلام فاعل والصدق بمعنى الصادق وصف للكلام اي مدة عدم ثبوت الكلام
الصادق لله لم يكن مصدقا للرسوله وهذا مفرع على قوله فان دلالة المعجزة الخ وهذا
مما يعين التصويب الذي قلناه في قوله فان دلالة المعجزة تنزل الخ اذ لا يتفرع عليه الا اذا
كان مصوبا بمثل ما قلناه والا فلا يصح التفريع لان التنزيل يكون في الدلالة ولا يتفرع
عليه ما ذكر فتامل فلو اثبتنا الكلام الخ الاولى فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام في
المتعلق لا في المعاني لدار اي لتوقف السمع على الكلام قلت الخ حاصله انا
لا نسلم ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت كونه متكلما بل ثبوت المعجزة لا يتوقف على ذلك وحينئذ فلا
يلزم الدور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح لك عدم توقف الصدق على كونه
متكلما ان الشخص اذا اتى لجماعة وقال لهم انا ارسلني لكم هذا الملك الحاضر وقال لي
قل لهم يفعلوا كذا فقالوا له لا نصدق انك رسول فقال ذلك الشخص يا ايها الملك ان
كنت صادقا في دعواي اني رسولك لهم فقم من مكانك واجلس في محل اخر ففعل
الملك ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك الشخص في دعواه انه
رسوله وان لم يحصل من الملك تكلم اصلا الذي التمسه الاول طلبه فعلى الخ
الاولى اسقاط الفا لانه خبر ان من قوله ان من ادعى الخ كان المناسب ايضا التعبير بصيغة
الماضي اي فقعد على الخ وان كان فيهم الخ اي وان كان في الحاضرين من ينفي كلامه
النفسي اي عن الملك قيد بذلك نظرا للمقام اعني كلام الباري والا كان المناسب ان يقول
وان كان فيهم من ينفي الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او يقول وان لم يحصل منه تكلم
اصلا ويكفي في العلم الخ هذا يدل على ان دلالة المعجزة على الصدق عقلية
وانت خبير بان السوال مبني على انها وضعية اي على تصديق الله الرسول وهو قول لا
والحاصل ان ايجاد الله العقد في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله
ايجاده ووقوعه على هذه الحالة فكذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا على تصديقه
تعالى لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله الخارق انما يدل عقلا على
ارادة وجوده لا على تصديقه للرسول ولهذا ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على الصدق
عقلية وقولهم ان المعجزة الخ هذا شروع في ابطال السند الواقع في السوال الذي
استدل به المعترض وحاصله ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك بالفعل كما فهم المعترض وجعل هذا القول

مسنداً بل معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول موضوع دال على انه صادق مثل صدق عبدي
وح فلا ياتي الدور والحاصل ان هذا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
الخ هذا كلام الائمة ففهمه المعترض على وجه ليس بصواب واستشكل ففهم ان
معناه انها تدل على قول من الله حاصل بالفعل وهو صدق عبدي الخ وهذا الفهم
ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال على انه صادق فقول الشارح تنزل منزلة
المواصفة على قول على زايده والمواصفة بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن تنزل
منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك اي التصديق وكان على الشارح ان ياتي بهذا بعد
قوله انه سوال قوي فكان يقول قلت قال ابن التلمساني انه سوال قوي وجوابه ان معنى
كون المعجزة تنزل منزلة قول الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع دال على ارادة ذلك
التصديق وح فلا ياتي الدور وليس المراد ان المعجزة تدل على ان الله وقع منه قول
حاصله صدق عبدي الخ حتى ياتي الدور كما فهم المعترض الا ترى الا من ادعى الخ فكان
يجعل قوله ان من ادعى الخ سندا للجواب فتامل على ارادة ذلك اي التصديق
كما يدل بعض الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال لي افعل كذا
فكذبك زيد فقلت للذي نقلت عنه هل قلت لي كذا او لا فحرك راسه فتلك الاشارة
تنزل منزلة قوله نعم او لا سواكان ذلك المشير ياتي بالكلام منه او لا ياتي منه بان
كان ابكم ولا تدل على انه قال في الجواب نعم او لا بالفعل فاذا نزلت الاشارة منزلة
ذلك كان المشير متكلما او لا فكذلك المعجزة والكلام المستدل على ثبوته لله
بالسمع اي بالدليل السمعي فهذا امر زايد على السوال وجوابه فهو كلام مستانف
المتواضع عليها اي المتفق على وضعها والنزاع فيه اي في اثباته لله وقوله
لان العبارة الخ اي وهي الالفاظ التي نقراها اذ لا خلاف ان هذه العبارات الحادثة
يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها والافعال كثيرة الخ هذا اشارة الى
جواب ثان منع لقوله في السوال والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري متكلما
وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها تنزل منزلة قول الله صدق عبدي في كل
ما يبلغ عني وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل على ارادة بحسب العادة وان لم توضع له
والمعجزة من هذا القبيل فقد اجرى الله عادته ان من ظهرت المعجزة على يديه لا يكون
الا صادقا فاذا لانها على الصدق قطعية بحسب العادة وان كان بحسب العقل يمكن
تخلفه فهذا الاحتمال العقلي لا يضرني قطعنا بصدقه لان العادة تحكم بامتناع ذلك

الاحتمال

الاحتمال ونظير ذلك انا نقطع بان جبل الجيولي حجرا نظرا للعادة اذ الحجرية لازمة
للجبل عادة ولكن ان يكون ذهبا بحسب العقل اذ لا يلزم على ذلك محال وهذا الاحتمال
العقلي لا يضرني قطعنا بالحجرية لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فقول الشارح
والمعجزة كذلك اي تدل على ارادة التصديق نظرا للعادة اي لعادة الله مع من ظهرت
المعجزة على يديه وهذا الجواب مبني على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عادية واما
الجواب قبله فهو مبني على انها عقلية والسوال مبني على انها وضعية فالمسالة فيها
اقوال ثلاثة وقد احتج الاستاذ الخ جلب المص ما للاستاذ من الدليلين
العقليين على كونه متكلما هنا ولم يجعله في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد بما
ورد به الدليل العقلي السابق والاخر لا يرد به فتنبيه التكلم عليهما هنا ليردهما معا
ويقرر ما يردان به ولا يتم الملك الانسب ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم الملك بفتح
الميم وكسر اللام ويصح ضم الميم وسكون اللام وتقرير هذا الدليل ان نقول الله ملك
وكل ملك لا يكمل ملكه الا بامر ونهي ينتج الله لا يكمل ملكه الا بامر ونهي والامر والنهي من
اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والثاني
اشار له بقوله ولجواز الخ وحاصله ان نقول لا شك ان الخلايق مخلوقة فهم متصفون
بكونهم مامورين او منهيين وكونهم مترددين بين كونهم مامورين او منهيين صفة
جايزة لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة جايزة لا بد ان تستند الى صفة لله تعالى
قديمة والا لزم استحالة ما علم جوازه وح يجب ان يكون كون الخلايق مامورين او منهيين
مستندا الى امر ونهي ثابت لله من الازل والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما
وهو المطلوب ولجواز تردد الخلايق اي ان العقل يجوز كونهم مترددين اي يحكم
بجواز ذلك الكون لا انه يحكم باستحالته ولا بوجوبه واللام في قوله ولجواز بمعنى الباء
وفي بعض النسخ وبجواز بالباء وهو عطف على قوله بانه سبحانه ملك وهذا اشارة
الى الدليل الثاني بين امر مطاع ونهي متبع المراد بالمتبع الممتثل اي المطاع
وح فهو انما عبر اولا بالمطاع وثانيا بالمتبع تفننا وقال كل صفة الخ هذا
من تتمة الدليل واتى به بطريق الحكاية وان كان يفهم به ونها انه من مقول
الاستاذ نظرا الى ان الاعتراض الاتي وارد على ذلك كل صفة جايزة اي
ومن جملتها كون الخلايق مترددين بين امر مطاع الخ لا بد وان يستند الى
صفة ازلية اي لا بد وان تكون متعلقة بصفة ازلية وهي هنا امره ونهيه

والا لا استحال الخ اي ولا تستند الصفة الجائزة الى صفة واجبة بان لم تثبت الصفة
الواجبة التي تستند اليها الجائزة استحال ما علم جوازه وهو هنا كون الخلايق
مترددين بين امر مطاع الخ وذلك انه لا يصح كونهم مامورين او منهيين الا اذا وجد
آمر وناهي ولا يكون آمرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا حصل منه النهي واذا
لم يوجد ذلك فلم يكونوا مامورين ولا منهيين فقد استحال ما علم جوازه وهو قلب
للحقايق فتامل فيجب اثبات الله تعالى هذا نتيجة الاستاذ والطريقة
الاولى الخ اي وهي الاستدلال بان الله تعالى ملك الخ يرجع الى نفي النقايص
وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان البكم والبكم نقصان في حق الملك
فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا
والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي وقوله ما في الاستناد ما وافقه
على الضعف اي وقد عرفت تمام الضعف الذي في الاستناد في نفيها الى العقل اي
بل المعتمد الاستناد في نفيها الى السمع والاعتراض على الثانية اي على الطريق
الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد على قوله فيها وكل صفة جائزة الخ وحاصل
هذا الاعتراض انا لا نسلم ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند الى صفة ازلية بل يجوز
ان يستند كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي من حادث كالسلطان فيجوز تردد
جميع الاقاليم بين امر مطاع ونهي متبع نظرا الى امر الملك ونهيه فقول الشارح ان يكون
هذا الجواز الخ في الكلام حذف اي لا مانع من ان يكون هذا الجواز المتعلق بتردد
الخلايق الخ وقوله مستندا الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف صحة فان قيل
الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز استناد كونهم مامورين او منهيين
الى امر ونهي من حادث للزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فبطل ما استلزمه
وهو جواز كون المستند اليه امر ونهي من حادث فتعين ان يكون المستند اليه امرا ونهيا
ازليين وهو المطلوب فقول الشارح يلزم عليه اي على استناد تردد الخلايق بين
امر مطاع ونهي متبع الى امر بعضنا لبعض وقول الشارح فان كان الغير مامورا اي مباشرة
او بواسطة او بوسايط قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو
كان يجب ان يكون كل شخص آمرا مامورا ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل شخص
آمرا ومامورا حتى يلزم الدور او التسلسل بل يجوز ان يكون البعض آمرا فقط والبعض
مامورا فقط وحينئذ فيكفي في صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد الخلايق

بين ام

بين امر مطاع ونهي متبع مستندا الى امر بعضنا لبعض فقول الشارح اما مطلق الجواز اي
المتحقق في كون بعض الاشخاص آمرا فقط وبعضهم مامورا فقط وفي الكلام حذف اي اما
مطلق الجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه دور وحينئذ فيكفي في صحته اي في صحة
المنع ما سبق من استناد كون بعضنا مامورا الى بعض آمر لا يقال تماثل الاشخاص
يوجب انه يجوز على كل منهما ما جاز على الاخر فاي تخصيص لبعضها بالامر وفي الاخر
لانا نقول جاز ان يخصص الله بارادته بعضها بان يكون آمرا فقط وان كان جائزا عقلا
ان يكون مامورا فقط ايضا ولا مانع من ذلك واذا علمت هذا تعلم ان مراد الشارح بالجواز
الجواز الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار فتامل واحتج الاستاذ ايضا الخ اعلم ان
الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ بالدليل المتقدم ان الله آمر ناه
واما كونه مخبرا فلم يعلم مما سبق فافاد بهذا الدليل ذلك وحاصل هذا الدليل ان نقول ان الله
عالم وكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالله يجد في نفسه حديثا مطابقا
لمعلومه ولا معنى للكلام النفسي الخبري الا الحديث الذي يجده الانسان في نفسه
مطابقا لمعلومه فقول الشارح فان كل عالم الخ هذه الكبرى وحذف الشارح صغرى الدليل
واعترضه شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله وكل عالم يجد
في نفسه حديثا قضية كلية تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية على ان الوجدان
اي الامور الباطنية والخصم قد لا يساعد على اثباتها ولذا قيل ان الوجدانيات لا تقوم
بها حجة على الغير وحينئذ فيجوز القدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد في
نفسي حديثا مطابقا له فلا نسلم تلك القضية الكلية وانما نسلم الجزئية ومتى كانت
كبرى الشكل الاول جزئية كان فاسد النظام وايضا اخذ القضايا الكلية من المحسوسات
او من الوجدانيات يتوقف على استقراء تام لافراد موضوعها بحيث توجد قضايا
جزئية بعدد افراد موضوع تلك الكلية بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في
نفسي حديثا مطابقا لما علمته وهذا متعسر غاية التعسر وايضا لحصول الحديث
النفسي عند العالم المطابق لمعلومه امر عادي ولا حكم للعوايد على الله تعالى
لانه غايب ولا يقاس الغايب على الشاهد فقول الله بانه اي الحال والشان وقوله
من قضايا جزئية من بمعنى الباء وانه ضمن اثبات معنى اخذ او ان الجار والمجرور
متعلق بمحذوف حال اي ماخوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية اي مبنية
على الوجدان وقوله قد لا تساعد خبر ان اي لا تساعد الخصم على تسليمه اي الاثبات

لخصمه ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولى اي لان للخصم ان يقول انا عالم ولا اجد
في نفسي حديثا وهذا اعتراض اول وقوله واخذ القضايا الخ اعتراض ثان وقوله واخذ
القضايا الكلية من المحسوسات اي كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فان
هذه قضية كلية ماخوذة من محسوسات لانك تقول اولا الانسان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ والبغل كذلك والحمار كذلك والفرس كذلك وهكذا فكل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ وقوله والوجدانية اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه
حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه قضية كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية
بان تقول انا عالم بكذا واجد في نفسي حديثا مطابقا له وزيد يقول كذلك وبكر يقول كذلك
فكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه وقوله الا باستقرا عادات اي بان تستقرا
جميع الافراد اي واستقرا جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله فلا نسلم ان صفات
الله توخذ من القضايا العادية لان احكام الله وصفاته لا تجري على العادات والشارح
لم يلتفت الا لهذا الاخير ولم يلتفت للاول اعني تعذر استقرا جميع الافراد فتامل
فلا لانا نساعد الخصم الخ على تسليمه اي بان نبني وجدانه وذلك بان نقول انا عالم
بكذا ولا اجد في نفسي حديثا مطابقا لذلك عادات اعم من ان تكون وجدانية
او حسية ولا يستغني الخ حاصل ما علم من البحث السابق ان كونه سميعا بصيرا
صفتان مستقلتان مغايرتان لكونه عالما وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى انهما راجعان لكونه عالما فاخذ المص في دفع ذلك القول بقوله
ولا يستغني الخ وحاصله انه اذا اخبرك شخص بان زيدا الكاتب بالمحل الفلاني عالم
ثم اجتمعت به فلا شك انه حصل لك علم لم يحصل لك اولا من الاخبار وقوله ضرورة
اي بالضرورة اي بالبداهة واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية على الوجدان
لان المراد كل احد يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالشي الخ وحينئذ فيرد
عليه بحث ابن التلمساني السابق مع الاستاذ والعجب ان الش نقل بحث ابن التلمساني
ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه في المقام سندا ما سبق قريبا
من قوله واذا ثبت ان الانصاف بهاتين الصفتين الخ قبل اي قبل عينيته عنا
اعلم ان العقلا اي من المسلمين ولو بحسب الظاهر هاتين الصفتين اي
كونه سميعا وكونه بصيرا الجبائي وابنه فيه اشارة الى انه وابنه هاشم من
اكابر المعتزلة ولذا قال ومن تبعهم فهم من مجتهديهم والجبائي بضم الجيم وفتح البا مشددة

نسبة

نسبة لجبا بالقصر قرية من اعمال خراسان واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده اسمه
هاشم شاهدا وغايبا اي سوا كان مشاهدا اي مشاهدا لنا او غايبا عنا
هو الحي الذي الخ اي فقد فسروهما بتفسير مركب تركيبا توصيفيا وهذا اي
التفسير بطرفيه باطل فان الحياة الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة للطرف
الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة ليست من الصفات
المتعلقة باتفاق والسمع والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق ينتج الحياة ليست
السمع والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو
المطلوب فان الحياة الاولى فان كونه حيا لان الكلام في المعنوية لا في المعاني
وسلب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل الثاني
وتقريره ان تقول سلب الافة ليس له تعلق بغير محله وهو المسلوب عنه الافة والسمع
والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الافة غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة
الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الافة لاختصاصه به اي لا تعلق له بغير
محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت عنه الضمير المرفوع في
سلبت عايد على الافة وفي بعض النسخ سقوط تا التانيث فيكون المجرور نايبا عن الفاعل
اي من وقع السلب عنه وانه ذكر ضمير المونث المجازي وان كان قليلا ولان
الانسان الخ اعتراض ثان على الطرف الثاني من التعبير وحاصله ان تقول السمع والبصر
يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من
الشكل الثاني ان السمع والبصر غير سلب الافة فقول الش والعدم اي وعدم الافة
وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه ولانه لو صح الخ هذا
اعتراض على الطرفين معا فقوله لو صح ذلك اي لو صح تفسير السمع والبصر
بالحي الذي لا افة به لصح ان يقال الخ اي لصح ان يفسر العلم والقدرة بالحي
الذي لا افة به لانه لا فارق بين تلك الصفات ولم يقولوا به اي ولم يقل الخصوم
وهو الجبائي وولده واتباعهما بصحته ان معنى الرؤية الاضافة
بيانية اي ان الرؤية التي هي البصر وقوله تاثر الحدقة الاولى تاثر الحدقة
بسبب ارتسام صورة المبصر فيها فاذا نظرت الى زيد فانه يرتسم في حدقتك
صورة زيد التي لا مادة لها في الخارج فالمرتسم في الحدقة انما هو الصورة
لا نفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة في الحدقة حصل للحدقة تاثر فتاثر الحدقة

هو نفس الرؤية ان المدرك لنا اي بالرؤية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرتسم في
الحدقة اي فاذا وقع بصري عليك فلا ادرك الا مثالك اي صورتك التي ارتسمت في
الحدقة ولا ادرك ذاتك وهو الشي الخ تفسير للمثال المنطبع في الحدقة وقوله
المطابق لما في الخارج اي خارج الاعيان وهو المرئي الخالي عن المادة صفة للشي اي
ان المدرك هو المثال المنطبع هو الشي المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة اي الخالص
منها ضرورة ان مادة المرئي كالانسان والحجر لا يمكن ارتسامها في العين وانما ترتسم
فيها مثال لها خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لها عين ذلك الشي
الخارجي اي عين المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله وصورته في الرطوبة اعني
ناظر العين وهذا القول اقرب اذ لا دليل على الاول على انه مخالف للحس فانا
جازمون بانا نرى وندرك نفس الشي لا مثاله في الرطوبة الجليدية المراد
بالرطوبة محل الرؤية من العين وهو الناظر وقوله الجليدية اي المشبه بالجليد وهو
الثلج في اللمعان المؤدية الى الحس المشترك اي المؤدية للقوة الباصرة التي في
الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين العينين فقط بخلاف
الاتي فانه مشترك بين الحواس الخمس الظاهرة لان كل واحدة منها تودع ما ادركته فيه
ولكن المعهود ان الحس المشترك واحد وهو ما يأتي واما تسمية العصبتين المذكورتين
بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما في المقام على ما هو المأخوذ من كلامهم ومن كلام
الاتي ان من نظر الى شي ارتسم مثاله في الرطوبة الجليدية الكائنة في الحدقتين وبواسطة
ذلك الارتسام تشعر القوة الباصرة المودعة في العصبتين المجوفتين بذلك الشي
فتدركه على قول او تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول اخر
عقليتين اي عصبتين صورة طب هذا يقتضي تقاطعهما هكذا [figure] وقيل انهما
ليسا متقاطعين تقاطعا صليبا بل على صورة دالين هكذا [figure] فان الصوت
اي البسيط واشار للمركب بقوله وما تركب من الحروف والاصوات واشار بقوله
من الحروف الخ الى ان الصوت المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت
الانسان كزيد قائم وما هو مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب
ونعيق الغراب الخ وقوله من الحروف والاصوات اي وال الاصوات اذا
صادفت الهواء اي اذا لاقت الهواء اي لان الهواء المتكيف بها الهواء الراكد في الصماخ
وانما قدرنا ذلك لان الصوت كيفية قائمة بالهواء فهو عرض الراكد هو

والمجاور

والمجاور وصفان للهوى في اقصى الصماخ اي في داخله الممدودة عليه
اي على اقصى الصماخ وهذا تفسير للمعروشة الخ حصل فيه اي في الصماخ
الممدودة عليه العصبة او تؤديه الى الحس الخ اي فهناك قولان قيل ان
المدرك نفس تلك القوة المودعة في تلك العصبة والقول الثاني يقول ان تلك
القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله تشعر به اي بالطنين اي
فتدركه وقوله او تؤديه عطف على تشعر والنفس هي المدركة بواسطته اي
على القول الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس هناك حس
كلوح الخ اي فكما ان الانسان اذا نظر للوح ادرك ما فيه كذلك النفس تدرك
ما في الحس المشترك والحاصل ان الحروف والاصوات كيفية قائمة بالهواء فاذا
خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الهواء بذلك اللفظ وخرقت الاهوية
التي بين المتلفظ والسامع الى ان تصادم اي تلاقي تلك القطعة بالهواء الهواء
الذي في الصماخ فاذا صادمت الهواء الذي في الصماخ حصل طنين تشعر بذلك
الطنين القوة المودعة في الصماخ وتدركه على قول او ان تلك القوة تؤديه الى
الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك وكذا يقال في البصر والشم اي من ان
المدرك هو نفس القوة او هذه القوة تؤدي الى الحس المشترك والنفس تدرك منه
ذلك والقول الثاني هو التحقيق عندهم فالمدرك للكليات والجزئيات على هذا القول
انما هو النفس الا انها تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات بواسطة الحواس
ونائبها لها الحس المشترك واما على الاول فالمدرك للجزئيات الحواس والمدرك
للكليات النفس بواسطة العقل فتأمل كلوح الخ افاد بهذا التشبيه
كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس المشترك لا يتوقفان
اي عقلا الا على وجود محل وذلك لانهما عرضان وكل عرض لا بد له من محل يقوم به
فغايته ما يقتضيان محلا على العموم يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا وقوله
لا يتوقفان الا على وجود محل اي لا على اتصال اشعة تخرج من الحدقة تتصل بالمرئي
كما يقول المعتزلة ولا على انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية الكائنة في
الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهواء المتكيف باللفظ للهواء الذي في
الصماخ كما يقوله الفلاسفة ايضا فان قلت اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان
الادراك يحصل به الادراك الاتي انه يقال زيد ادرك بسمعه كذا ولو قيل ادرك بسمعه

او ببصره كل موجود وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشيء لا يحصل بنفسه
واجيب بانا نريد بالادراك الثاني الصفة القايمة بالذات وبالادراك الاول الحدث
اي كشف الوجود واتضاحه اي زيد اتضح له بالصفة القايمة به المسماة
بالسمع او بالبصر كذا وحم فقول الشارح عند اهل السنة ادركا اي صفتنا ادراك اي
صفتان يحصل بهما الادراك اي الكشف والاتضاح فتامل واختصاص الخ
جواب عن سوال وارد على مذهب اهل السنة وحاصله حيث كانا لا يستدعيان محلا
مخصوصا بل مطلق محل فلم اختصا ببعض المحلات دون بعض وما وجه تحققهما عند
بعض الامور دون بعض فقوله ببعض الاشيا صادق بالمحل الذي فيه الادراك وبما
هو شرط في الادراك ولذلك فرع على ذلك قوله فيه او عنده فالاول ناظر للمحل
والثاني ناظر للشرط والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر امر عادي
يجوز تخلفه فيجوز ان يخلق الله السمع او البصر في غير ذلك من المحلات كاليد
والرجل وكذلك كون الروية مشروطة بالمقابلة ونفي البعد جدا والقرب جدا
امر عادي يجوز تخلفه ذلك بان نرى مع البعد جدا او مع القرب جدا ونرى من غير
مواجهة وجعلهم اي على ان اختصاص ببعض الاشيا يكون الادراك فيه
او عنده امر عادي ان قبول المحل كالاذن والناظر وقوله للادراك اي الذي هو
السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل وانما كان القبول للادراك نفسيا
للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى قبول اخر وهلم جرا فيودي الى
محال وهو الدور او التسلسل وهما باطلان فما ادى اليها وهو كون القبول ليس نفسيا
للمحل باطل واذا بطل ان القبول ليس نفسيا للمحل ثبت ان القبول امر نفسي للمحل واذا
كان نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفي القرب والبعد جدا اذ لو احتيج
الى شرط للزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو باطل لان ما بالذات لا يحتاج
لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج للشرط سلم ما قلناه من ان
اختصاص بعض الاشيا بان الادراك يكون عنده امر عادي لا انه امر لا بد منه
هذا حاصل الدليل الا انه انما انتج بعض المدعى فتامل وقد اعترض الامام
اي الفخر الرازي اذ هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للري بفتح الرا على غير
قياس وهي قرية من قرى العجم وهذا الاعتراض اورده الامام على مذهب الفلاسفة
فكان المناسب للشارح تقديم كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة والحاصل ان الفلاسفة

قالوا ان الروية مشروطة بارتسام صورة المبصر في الحدقة فاعترض عليهم الامام ورد
كلامهم واما اهل السنة فهي عندهم ليست مشروطة بذلك فقوله بسبب
انطباع اي مشروطة بانطباع صورة المرئي في الحدقة انا نرى نصف كرة
العالم يعني نرى الكثير مما ظهر لنا من الفلك هذا هو المراد وهذا الالزام الخ
هذا ليس من كلام الامام بل هذا كلام ابن التلمساني قصده الاعتراض على الامام
فكان على الشارح ان يبين ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره الشارح
في كتابه المسمى بالمعالم فاعترض عليه ابن التلمساني في شرحه لذلك الكتاب بما
حاصله ان هذا الاعتراض منك يا امام انما يتوجه على من يقول ان المدرك
والمرئي هو المثال المنطبع في الحدقة لا نفس الذات الموجودة في الخارج وذلك لان
مثال الشيء يجب مطابقته ومساواته في المساحة لذلك الشيء وانطباع الكبير
في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول الثاني الذي يقول ان المدرك والمرئي
نفس ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة وذلك لان الواسطة في
الشيء لا يشترط فيها المساواة له فالمثال حينئذ يكون صغيرا جدا وهو واسطة
لروية الكبير اي واذا كان كلام الامام انما يتوجه على بعض الفلاسفة دون بعض
فلا يتم كلامه لان ظاهر كلامه انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمساني
والحق ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين حتى لمن يقول ان المرئي ما في
الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة لادراكه وذلك لان الشيء المدرك اذا كان
عظيما كالمادية لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا يدرك عظمه وارتسام
عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم في الصغير فتامل لا بالنسبة
عطف على من يقول عدم روية الاطوال والعروض جمع طول وجمع عرض
والطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد هي الطول والعرض والعمق
والبعد المفروض اولا طولا والمفروض ثانيا عرضا والمفروض ثالثا عمقا
لاستحالة ارتسام الخ اي فاذا كان شيء طوله مائة ذراع وقلنا ان الروية
لا تحصل الا بارتسام صورة المرئي في الحدقة يلزم على ذلك ارتسام صورة
مقدار مائة ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال هذه الابعاد
المناسب البعدين اعني الطول والعرض اذ الابعاد جمع بعد وهي الطول والعرض
والعمق والعمق لم يذكره اولا لان البحث انما يتاتى بالطول والعرض فقط لا ان العمق

وهو الثخين بعضه خلف فهو مستور لا يرى ولا ترتسم صورته الا ان يقال اطلق الجمع على
ما فوق الواحد   في نقطة الناظر الاضافة بيانية   ان اراد الانطباع الخ اي
ان اراد بقوله لاستحالة ارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها
بكيفية العظم الخ   فهو من معنى ما قبله اي فيتعلق به البحث المتعلق بما قبله
بان يقال هذا الالزام انما يأتي على من يقول ان المرتسم المثال لا على قول من يقول ان المرئي
ما في الخارج وارتسام المثال واسطة   وان اراد مطلق الانطباع اي وان
اراد انطباعها وان لم يكن بكيفية العظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر فرد
فلا امتداد له   فيقال انما يمتنع الخ اي ان الامام ان اراد اه مطلق الانطباع
يقال موجها بالتوجيه المتقدم فنقول في الرد عليه انما يمتنع ارتسام ما له امتداد في
لو كانت النقطة اي الناظر كرة حقيقية بحيث اذا وضعت على سطح لا تلاقي
ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان الجوهر الفرد منها يلاقي جوهرا فردا من ذلك
السطح اي انه لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل منهما اما لو قلنا ان الناظر منبسط
مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له امتداد في ذلك الناظر فقد جرت
العادة بانطباع المثال الصغير المطابق للكبير فيه هذا محصل كلام ابن التلمساني في
الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصلح ردا وذلك لانه اذا كان الامام يقول ان
الناظر جوهر فرد فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه يجوز ان
يكون فيها انطباع اي انقطاع واتساع مع انه اذا كان فيها انطباع كالبيضة
كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جوهرا فردا الا ان الجسم المنبسط هو الذي اذا وضع
على سطح لوقع التماس باكثر من جزء   لو كانت اي النقطة بمعنى الناظر
بحيث لا تقابل الخ هذا كالتفسير للكرة الحقيقية وقوله لا تقابل البسيط اي
الجوهر الفرد منها وقوله الا انقطاع اي من السطح الذي توضع عليه وقوله اما
اذا كان فيها انطباع اي انقطاع واتساع بحيث لو وضعت على سطح لكان يقع
التماس باكثر من جزء   والزم الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع كما
الزمهم في البصر الخ وحاصله ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من
المصوت يصادم الهواء الهواء الذي يتكيف به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في
الصماخ طنين فتشعر به القوة المدركة او تؤديه الى الحس المشترك فتدركه
النفس فاعترض عليهم الامام وقال لهم حيث كان الامر كذلك فلم يكن مدرك الا

ما في

ما في الصماخ وهو الطنين وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت لم تدرك واللازم
باطل بالمشاهدة فبطل الملزوم واذا بطل ان الادراك بواسطة انصدام الهواء ثبت
نقيضه وهو ان الادراك بدون مصادمة فقوله الى بالانطباع في السمع المراد
بالانطباع الصدم   وفيه نظر هذا النظر من قبل ابن التلمساني وهو الفهري كما مر
وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت فمعرفة الاولى تابعة لمعرفة الثانية
وجهة المصوت معروفة لان الهوا وارد على الصماخ من جهته فقولك يا امام
يلزم ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة كذا قال ابن التلمساني ورد عليه بانه
على كلامهم المدرك انما هو الطنين ومجرد الصدم لا يفيد جهة معينة للمصوت
فان استند لذلك لقدرة الله رجع لاصولنا لا لاصولهم فتامل   وان لا نسمع
الحروف الخ هذا الزام من الامام للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع
بسبب مصادمة الصوت للهوا الراكد فيلزمكم ان الصوت من وراء جدار لا يسمع
وذلك لان الجدار رد الصوت عن مصادمته للهوا الراكد في الصماخ واللازم باطل
فكذا الملزوم   وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمساني وحاصله
ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدار ان اردت انه
يلزم عليه عدم السماع للصوت من وراء جدار مع انسداد جميع المنافذ فنقول
نسلم هذه الملازمة لكن قولك واللازم باطل لا يسلم لانه اذا انسد جميع المنافذ
بان كانت الصوت داخل قبة من نحاس فلا يسمع ذلك الصوت من ورائها وان اردت
انه يلزم عليه عدم سماع الصوت من وراء جدار مع انفتاح منفذ ما فلا نسلم الملازمة
اذ الصوت يخرج من ذلك المنفذ ويصادم الهوا الراكد في الاذن هذا محصل كلام
ابن التلمساني وقد يقال المشاهدة شاهدة بالسمع في الاول وحينئذ فمنع ابن التلمساني
لقوله واللازم باطل لا يصح الا ترى انا نسمع خشخشة المشخشخة مع انها
صفيحة ملحومة من كل الجهات وداخلها حصيات فالحق مع الامام فتامل
وذهب ابو القاسم الكعبي الخ هما معتزليان   الى تعلق العلم اي رجعان
الى نفي تعلق العلم اي يرجعان للذات من حيث كونها عالمة على وجه خاص
فالشهيد هو العالم بما حضر والخبير هو العالم بخفيات الامور كما
ان السميع هو العالم بالمسموعات والبصير هو العالم بالمبصرات   بانا اذا
علمنا شيئا اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي ثم ادركناه ببصرنا وقوله او سمعناه

اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفته كذا وكذا ثم
رايته بعد ذلك حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فقوله وجدنا تفرقة
بين الحالتين اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذلك
اذا اخبرت بان زيدا الكاين في محل كذا عالم اجتمعت عليه وسمعت قراته للعلم
والك نجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك الحاصل بالسمع
وذلك ما يدل على ان الابصار والسماع الاول هو الادراك بالبصر والثاني الادراك
بالسمع مغايران للعلم وان كان كل ادراكا اي ويلزم من مغايرة الابصار والسماع
للعلم ان يكون السمع والبصر مغايرين للعلم وهو المطلوب ولا نزاع في الجهة الخ
اي الا ان ما قاله الامام اوضح بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر وبين
العلم بينهما اي بين السمع والبصر اي وبين العلم نوعية اي لا ينتج ان كلا من
الثلاثة نوع مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الاخر كما يقوله اهل
السنة وقوله ولا انهما خارجان عن نوع العلم اي ولا ينتج ان السمع والبصر خارجان
عن العلم وهذا راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا متباينة
كان السمع والبصر منهما خارجان عن العلم وقوله نوع العلم الاضافة بيانية
وهو محل النزاع اي وخروجهما عن نوع العلم محل النزاع وحاصله انه وقع النزاع هل
السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير للاخر وهو مذهب اهل السنة والامام
او ان العلم مطلق الادراك وهما نوعان له وهو مذهب الكعبي ومن تبعه واحتج
الامام على انهما مغايران للعلم بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه الفهري بان هذه التفرقة
لا تقتضي انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقوله الامام واهل السنة مع انه
محل النزاع فاحتجاجه لم يوافق مدعاه هذا حاصل الاعتراض على الامام
ولا مانع الخ الواو للتعليل لان هذا سندا لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ نظرا
الى كثرة المتعلقات وقلتها اي كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته واذا كانت
التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها
اعتبارية لا ينافي ان العلم جنس لهما فان البصر الخ تعليل لقوله لا مانع من
رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل بهذا الاخبار غير العلم الحاصل عند الرؤية
وذلك لان العلم الحاصل عند الرؤية على سبيل التعيين والتفصيل لتعلقه بالهيئة
الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند الغيبة فانه على سبيل الاجمال لا على

سبيل

سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية كما لاول والعلم قد كثرت متعلقاته
في حال حضور المعلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية وقلت متعلقاته في حال غيبته
لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية وح فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية
لا حقيقية وهذا لا ينافي انه نوع له فقول الش فان البصر اي فان العلم المسمى بالبصر
يتعلق بالهيئة الاجتماعية اي وح متعلقاته كثيرة وقوله ولا يتعلق العلم اي
الذي لا يسمى بصرا وهو الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اي بالهيئة الاجتماعية
اي وح فمتعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف بين العلمين المذكورين باعتبار
كثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة بينهما اعتبارية لا تنافي ان مطلق العلم
جنس للبصر وانه نوع منه ولذلك اي لاجل كون التفرقة لكثرة المتعلقات
وقلتها ليس الخبر اي ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اي
المعاينة والابصار او يقال الخ حاصله ان العلم الحاصل عند الرؤية
يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل في محل
واحد وحينئذ فالتفرقة بين العلم والبصر اعتبارية وهذا لا يمنع انه نوع من
العلم اعني مطلق الادراك فقوله او يقال اي في سند قوله ومجرد هذه التفرقة
لا تنتج الخ يبقى اي العلم بخلق امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبقى
زمانين واما على التحقيق من بقائه زمانين فيقال انه يبقى بذاته في القلب فتامل
حاصلا بالقلب اي حاصلا فيه وفي العين بجنسيهما اي بدانهما والاضافة
للبيان وقوله حولان اي على تحقيق لما ان هاتين الصفتين في انهما صفتان
كاشفتان اي يحصل بهما كشف الشيء واتضاحه متعلقتان بالشيء ان اريد
بالشيء الموجود فسد ذلك في جانب العلم اذ يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود مع
انه يتعلق ايضا بالمعدوم جايزا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة للسمع
والبصر وان اريد به مطلق الامر الشامل للموجود والمعدوم كان ظاهرا بالنسبة
للعلم وفاسدا بالنسبة للسمع والبصر لانهما لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان او
جايزا وقد يقال نختار الاول لكن باعتبار كونه متعلقا للسمع والبصر يلاحظ
الحصر وباعتبار العلم لا يلاحظ عدمه نعم هذا القول هو الحق وهو الذي عليه
جمهور اهل السنة الفخر وغيره على ما هو به اي تعلقا اثباتا على الحالة التي هو
ملتبس بها ذلك الشيء والثاني الخ هذا هو المشهور عنه وهو مذهب الاسفرايني

واختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم الاضافة للبيان اي انهما فردان
من افراد العلم وليست حقيقتهما مباينة للعلم اي لان العلم له ثلاثة افراد فردان يتعلقان
بالموجود فقط وفرد يتعلق بالموجود والمعدوم ففرد من الاولين يتعلق بالموجود تعلقا
تاما على وجه الانكشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالموجود ايضا تعلق انكشاف ف
تغاير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر
والفرد الثالث يتعلق بالمعدوم وبالموجود تعلق انكشاف تغاير ذاته الفردين الاولين
والانكشاف الحاصل به مغاير للانكشاف الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله
الا بالموجود اي من خارج الاعيان المعلوم اي المتعين المتشخص في الخارج بان لا يكون
امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف كاشف اذ كل ما كان موجودا في الخارج كان
متعينا متشخصا بخلاف العلم فانه يتعلق بالجزئيات الموجودة في الخارج وبالحقائق
الكلية بالمعدوم والموجود من جملة الموجود والعلم اولى يعلم بعلمه ان له
علما والمطلق والمقيد اراد بالمطلق الحقيقة الكلية واراد بالمقيد الماهية
الجزئية المقيدة بالمشخصات اي الجزئيات الموجودة خارجا التي هي افراد
للمطلق ثم انه قد مر لك ان الكلي قيل انه موجود في الخارج لكونه جزءا من الافراد
الموجودة في الخارج وقيل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلالا ولا في ضمن الافراد
فليس بجزء من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الراجح عندهم و
فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه عليه من عطف الخاص على العام ان اريد بالمعدوم
ما لا وجود له في الخارج كان له وجود في الاذهان ام لا اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود
له اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا تامل مع ذلك اي مع كونهما فردان
من افراد العلم صفتان زائدتان على العلم قلت هذا ينافي قوله اولا انهما
من جنس العلم اي من افراده وذلك لان قوله زائدتان عليه المتبادر منه انهما
متباينان له في المفهوم ولا يصح ان يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال
ان زيدا مباينا للانسان واجيب بان المراد بكونهما زائدتان عليه انهما مغايران له
في المفهوم لا متباينان له ولا مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان كون
الشيء ليس عين الشيء بحسب المفهوم لا ينافي كون احدهما جنسا للاخر الا ترى
ان زيدا فرد من افراد الانسان ومع ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له
تامل واحتج اي الشيخ الاشعري على ذلك اي ما ذكر من القول الاول القائل ان

حقيقة

حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة العلم لان هذا هو الذي قاله الفخر الرازي واحتج له
بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله واحتج على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر
من اللفظ فيكون احتجاجا على الزيادة اي على كونهما صفتين زائدتين على العلم بما
احتج به الفخر اي وهو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله وقد احتج الفخر على رد هذه
المقالة الخ ثم من المعلوم ان الفخر الرازي من اتباع الاشعري وظاهر الشارح ان الامر
بالعكس وقد يقال ان المعنى واحتج الاشعري على ذلك بدليل اتفق ان الفخر احتج
به بعد ذلك فتامل وما ذكرناه من الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا
بقوله واعترض شرف الدين ابن التلمساني هذه الحجة الخ رد قوله يأتي عليه اي
على ذلك الاحتجاج بان يقال هذه التفرقة لا تنتج ان يكون التفرقة بينهما
نوعية وان كل واحد نوع مستقل ذاته تقابل ذات الاخر لا مانع من رجوع التفرقة
الى كثرة المتعلقات وقلتها هذا على احتمال كون الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال
كون الاحتجاج للثاني يقال ان التفرقة لا تنتج الزيادة اذ لا مانع من رجوع التفرقة
لكثرة المتعلقات وقلتها فتامل لنفسه اي لذاته لا لاجل سمع ولا لاجل بصر
قائم به فاللام للتعليل لا للتعدية فهو يردهما اي السمع والبصر الى العلم فيه
ان التفريع ينافي المفرع عليه اذ مقتضى المفرع عليه ان يقول فهو يردهما
للذات وقد يقال لا منافاة وذلك انهم يقولون ان الذات قائمة مقام العلم
ومقام السمع ومقام البصر الخ فهو عالم بذاته بلا علم زائد على الذات سميع
بذاته بلا سمع زائد على الذات بصير بلا بصر زائد على الذات فالعلم عندهم
يرجع الى الذات من حيث كونها عالمة واذا كان كذلك فآل الامر الى ان السمع
والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات وبالمبصرات لا لاجل
نفسها لا لاجل السمع البصر ولا لاجل سمع فقوله فهو يردهما الى العلم اي للذات
من حيث كونها عالمة عالمة بالمسموعات وعالمة بالمبصرات ثم ان هذا المذهب
بعينه هو مذهب الكعبي وابي الحسين البصري [illegible] الثاني لانه مذهب
مستقل غير مذهبهما خلافا لما جرى عليه الفهري وتبعه الشارح فيما مر من انهما
يردان السمع والبصر الى العلم فتامل وصار بعض الخ اي ذهب بعض الخ
وهو قياس مذهبهم اي مقتضى مذهبهم في اشتراط اتصال الخ
اي انهم يقولون انه يشترط عقلا في الرؤية خروج اشعة من حدقة الرائي

ويتصل بالمرئي فقوله من اشتراط اتصال اشعة اي بالمرئي وقوله وانبعاثها اي خروجها
وقوله من بنية مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الحدقة لا غير
والمقابلة الخ اي انهم يشترطون عقلا في الرؤية ايضا ان يكون المرئي مقابلا
للاشعة او في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه في المرآة او الما فالشخص لم
يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه وذلك لانعكاس الاشعة
اليه لعدم نفوذها بالمرآة والما لعدم التضاريس والحاصل انهم يقولون اذا خرجت
الاشعة من الحدقة واتصلت بالجسم فان كان في ذلك الجسم تضاريس
سكنت الاشعة في ذلك الجسم فيرى ذلك الجسم وان لم يكن في ذلك الجسم
تضاريس فتنعكس الاشعة وتنقلب وتتعلق بالرائي فيرى الشخص نفسه
ويصير الرائي حينئذ في حكم المقابل الى انه لا يرى بالفتح وقوله كما انه لا يرى بالضم
وانظر هل قابل ذلك بعدما قرا اولا لانه يقول بالعلم وبهذا اي بما ذكر من
الدليل العقلي الذي ثبت به السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة
كمال في حق الحي يجب له تعالى ينتج هذه الصفات الثلاثة تجب له تعالى واتى
باشارة القريب مع بعد المشار اليه للمنفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله
ولا يستغنى الخ نظرا الى ان هذه الفواصل في حكم التبع فلم يعتد بتلك الفواصل
المقتضية للبعد وتقديم الجار للحصر اي ان ثبوت كونه مدركا انما هو بهذا الدليل
لا بغيره ويفهم من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالى ضعيف وذلك لانه
لا مستند لهذا القول الا ما مر من الدليل العقلي وقد مر ضعف هذا الدليل وما
ثبت به يكون ضعيفا كما انه ايضا يفهم ضعفه من قوله عند من اثبته كونه
مدركا لان الادراك يتنوع الى صفات ثلاثة ادراك طعوم المذوقات من حلاوة
ومرارة ونحوهما وادراك روايح المشمومات وادراك كيفيات الملموسات من
حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ونعومة وخشونة وقوله عند من اثبته
اي الادراك كالقاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والفخر الرازي لما
تقدم من ان التحقيق الخ هذا يقتضي ان انتفا النقايص كلها لا يعتمد فيه الا على
السمع وليس كذلك اذ من جملة النقايص العجز والجهل والعمدة في انتفايها
انما هو على الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في نفي النقايص اي الثلاثة
السابقة اي البكم والصمم والعمى ثم ان قوله لما تقدم الخ هذا لا ينتج الوقف

بل انما

بل انما ينتج النفي وكان الاولى ان يذكر ما يدل على الاثبات وما يدل على النفي ثم يذكر ان
التحقيق الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي المقتضي لانتفايه وللدليل العقلي
السابق الذي يدل على ثبوته والتحقيق هو ذكر الشي على الوجه الحق فيقابله
الباطل ويطلق على ذكر الشي بدليله وقوله فيه اي في الادراك الوقف اي
الامساك عن القول بثبوته او نفيه في نفي النقايص اي في انتفايها
وقد ورد السمع في السمع اي والحال انه قد ورد الدليل السمعي بالسمع والبصر والكلام
وقوله ولم يرد اي الدليل السمعي بالادراك وجزم بعضهم بنفيه اي بانتفايه
لان الجزم انما هو بالانتفا الذي هو ادراك ان النفي مطابق وتعبيره بقوله
بعضهم يقتضي ان هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور لما راه يحتمل ان
يكون لما بكسر اللام وتخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون بفتح
اللام وتشديد الميم فتكون شرطية وهذا هو المناسب لقوله في الشرح ولما اعتقد بعض
العلما الخ وراى هنا بمعنى اعتقد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا
بالاتصال بالاجسام فالمشموم لابد في ادراك رايحته من اتصال الهوا المتكيف
برايحته الى الانف والمذوق لابد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذايق بالمذوق
والملموس لابد في ادراك كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من
يقول بالوقف او النفي فيقول ان الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم
اي ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم اي في متعلق العلم اي ان
متعلق الادراك وهي المشمومات والمذوقات والملموسات على القول به يدخل في
متعلق العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم وحينيذ يستغنى عنه
بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما
وبالادراك كونه مدركا لان الكلام في المعنوية لما راه اي لما راى
ذلك البعض الادراك ملزوما الخ والحق انه اي الادراك لا يستلزمه
اي لا يستلزم الاتصال بل الاتصال سبب عادي لانه لازم عقلا لا يمكن
تخلفه وبالجملة الخ اي بهذا الحاصل المتضمن بان اطراف الخلاف
محصور فيما ذكر من الثلاثة وان كان هذا يفهم مما قبله واقربها الوقف
اي اقربها للصواب وهذا يقتضي ان ما عداه قريب من الصواب فيقتضي صحة
الاقوال الثلاثة غير ان الاشد قربا من الصواب القول بالوقف وهذا ينافي

ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور على الوجه الحق نما عداه باطل وقوله
كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف اقرب اللهم الا ان يكون
استعمل اقرب بمعنى والحق اذ كثيرا ما يعبرون باقرب ويريدون ان هذا هو الحق فتامل
وهو كونهما كالبين هذا بيان لدليل كونه سميعا وبصيرا ثم ان الشارح
ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل هما كمال في حق الحي زايدين على العلم
وكل كمال في حق الحي يجب للمولى ثم ان الصغرى محتوية على امرين الكمال والزيادة
ولما كان الاول ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله وقد
للمتفرقة الخ وهذا المعنى اي الكون صفة كمال زايدا على العلم
قدمنا في ذلك اي من الخدش وحاصله ان الصغرى وان سلمت بالنظر للحاضر فلا
نسلم بالنظر للمولى لان ذاته غايبة عنا وكيف يحكم عليها بان السمع والبصر كمال في حقها
وقياس الغايب على الحاضر لا يصح الا ترى ان الزوجة والولد كمال في حق الحاضر
دون المولى ويعنون اي المثبتون للادراك المتمسكون بالدليل العقلي المخدوش
يعنون بالادراك ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات واشار
الشارح بهذا الى ان الادراك الذي قالوا به كلي تحته جزئيات ثلاثة ادراك
المشمومات اي ادراك روايحها وادراك المذوقات اي ادراك طعومها وادراك
الملموسات اي ادراك كيفيتها الا انه كان الاولى للشارح ان يكرر الادراك في المشمومات
وما بعده فيقول ادراك الملموسات وادراك المشمومات وادراك المذوقات
لان كلامه ربما اوهم انه ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو وان كان قولا الا ان
القول بتعدده اشهر ممن قال باتحاده وانما قال الشارح ويعنون بالادراك ادراك
المشمومات الخ ولم يقل ويعنون به الشم والذوق واللمس لعدم استلزام هذه
للادراك كما ياتي ولان هذه لم يقل احد بثبوتها للباري ويجوز اطلاقها عليه
تعالى فتامل ان قالوا الخ ان والفعل موولة بمصدر خبر ان دليل
بهذه الاشيا اي الملموسات والمشمومات والمذوقات المتفرقة الضرورية
بينهما اي بين العلم بها وبين ادراكها فلا يستغنى به اي بالعلم وقوله
عنها اي عن الادراك المتعلق بهذه الاشيا وهي اي الادراكات المتعلقة عنها
بهذه الاشيا كمالات وهذا شروع في دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان ثبت
زيادته على العلم فذكر الشارح صغراه بقوله وهي كمالات وحذف كبراه والاصل ادراكات

هذه

هذه الاشيا كمالات وكل كمال يجب لله واشار لنتيجته بقوله بعد فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها دليلا بقوله وكل حي الخ فان هذه
كبرى قياس حذف صغراه اتى به دليلا لكبرى القياس الاول وتقريره الله حي وكل
حي قابل للاتصاف بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ
من تتمة دليل كبرى القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للاتصاف
بالكمالات لو لم يتصف بها بالفعل لاتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها
باطل فبطل الملزوم وقوله واضدادها نقص الخ اشارة لقياس اتى به دليلا
للاستثنائية وحاصله الاتصاف باضدادها نقص وكل نقص في حقه محال ينتج
الاتصاف باضدادها محال واذا استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب الاتصاف
بها وهو المطلوب زايدة على عله الحاصل ان السكر ونحوه قد تعلق بحلاوته
ادراكان ادراك بالعلم من غير اتصال به ان نعلم ان السكر حلو وان لم نذقه
وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر باللسان والذي وقع فيه النزاع
هو الادراك المشبه لهذا الادراك فقيل ان الله ادراكا يشبه ادراكنا للسكر
حين اتصاله بلساننا لكن ادراك الله حاصل من غير اتصال السكر به
ونفي اللذات الخ اي ونفي تكيف ذاته باللذات والالام وليس المراد نفي ادراك
ذلك لعله على ان لفظ الذوق الخ اي وكذا ما اشتق منها لما يوذن به اي لما
يوهمه الاطلاق من اتصالات الاجسام يعني مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهم
يستحيل من الاتصالات اي لان الشم تطلب رايحة الجسم والذوق واللمس
يقتضيان جسما ملاصقا لان اللمس ملاقاة جسم لاخر لطلب معنى فيه والذوق
ملاقاة عضو مخصوص للجسم لطلب معنى فيه وتجدد الكيفيات اراد بها
اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم
يذهب ويتجدد غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل في حقه
تعالى فلعل الشارح اراد بالتجدد لازمه وهو الاتصاف بالكيفيات ورا الشم
اي غيره ولا لازما عقليا اي للادراكات وكان الاولى ان يقول ولا ملزوما
عقليا لها بدليل قوله اخر الكلام يخلق الله معها الادراك تامل وانما هي اي
تلك الامور الثلاثة التي هي الشم والذوق واللمس وقوله اسباب عادية
اي للادراك وقوله يخلق الله معها الادراك غالبا اي وقد يتخلف الادراك عنها

قوله امر زائد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة لان الامر الزائد اعم من اللازم
اذ هو صادق بان يكون لازما اولا والمدعى اللزوم كذا قرره اليوسي انه هذا دليل
على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على لزومها للادراك اذ لا ينتجه ما ذكر
على ما لا يخفى   شممت الخ هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماضي
وفتحها في المضارع كعلم يعلم وفتح العين في الماضي وضمها في المضارع كنصر
ينصر   غير زائد عليها الاولى بنا على ما قرران يقول غير لازم لها واما
على ما ذكره اليوسي فالمراد كونه غير زائد عليها ان يكون عينها   ولما
اعتقد بعض العلما الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات
الثلاث اعني اللمس والذوق والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي
ادراك واحد متعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات مع انه صفات ثلاثة
كما مر بل زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق باللذات والالام هذا وذكر بعضهم
ان الادراك على القول به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالموجود
ينكشف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والانكشاف الحاصل باحدها مغاير
للانكشاف الحاصل بالاخر لكن حقيقة التغاير بين الانكشافات لا يعلمها
الا الله   وايهام عطف على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي
واعتقد ان اثبات هذه الادراكات يوهم الملازمة العقلية اي يوقع في وهم
السامع الملازمة العقلية بين الادراك وبين المذكورات من الشم والذوق
واللمس هذا محصل كلامه وفيه انه الاولى الاقتصار على الاول لان الايهام المذكور
لا ينتج المدعى اعني القول بنفيها   ايضا اي كما منع اثبات الشم والذوق
واللمس له تعالى اتفاقا   وجعل الاحاطة اي جعل الادراك لمتعلقاتها
مثل السكر والمسك   داخلا في علمه اي انه فرد من افراد علمه فالعلم
الذي هو الادراك له افراد من جملتها المتعلق بالسكر والمسك فالعلم يتنوع
لانواع اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلاف ما مر في تقرير كلام المص من ان
متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم   يعني ويستغني عنه بالعلم
هذا يناقض اول كلامه من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها الادراك
المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شي واحد
لا نوع له ولا باعتبار انه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقد

يجاب

يجاب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زائد على العلم وحينئذ
فيستغني عنه به   لا يستلزم الاتصال بالاجسام اي الذي هو اما شم او
ذوق او لمس والمراد لا يستلزمه عقلا   لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال
اي مغاير له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم الاستلزام فما
ذكره من الرد لا يتم تامل   اهو ثابت مقابل هذا الاستفهام   ام لا اي
وليس بثابت وليس قوله ام لا مقابلا لقوله زائد على علمه لان الوقف انما هو
عن الثبوت وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد فوجب الوقف
عن اثباته ونفيه   لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل صادق بامرين
صادق بعدم الدليل في الواقع وصادق بوجود الدليل مع الخفا وهذا هو
المراد اي لخفا دليل الجزم بكل من الامرين وذلك لانه قد ذكر لكل قول دليلا ولكن
لما تعارضا ولم يرجح احدهما وجب الغاؤهما على ما هو شان التعارض ووجب
الوقف   وبحثهما ما اشرنا اليه الخ اي وحجة المقترح وابن التلمساني
للقول بالوقف ما اشرنا اليه الخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس حجة
لهما مع انه نفس الحجة لهما للقول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق ان المعتمد
عليه في نفي النقايص الدليل السمعي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف
بل انما يظهر حجة للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المص ان الناس
في هذه المسالة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بنا على انها
كمالات وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا والثاني نفيها بنا على انها تستلزم
الاتصالات المستحيلة على الباري او توهم الاتصالات فيجب نفيها اما الاول فلانها
ما يستلزم المحال محال حتى لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف وهو لم يرد واما
الثاني فلان اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه في حقه ما لم يرد به
سمع وهذا لم يرد وقد يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا بعد فيه
وبمنع الايهام في لفظ الادراك وانما ذلك في لفظ الشم والذوق واللمس وهي
ممنوع اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث الوقف بمعنى انا لا نجزم بنفيها لانها في
الشاهد كمالات فيحتمل انها كذلك في الغايب ولانها لا تستلزم الاتصالات عقلا
كما مر ولا نجزم بثبوتها لعدم دليل ناص فيها سمعي او عقلي مع الاستغنا عنها
بالعلم   ثم نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول

معشر المتكلمين وعبرهنا بالتعين وفيما تقدم بالوجوب للاشارة الى القدح فيما
قاله المعتزلة من اثبات المعنوية ونفي المعاني اي فانه يقول لهم حيث وافقتم
على اثبات المعنوية تعين عليكم اثبات المعاني   يلازمها معاني التعبير بالتفاعل
يدل على ان كلا منهما ملازم للاخر فالمعاني لازمة للمعنوية وملزومة لها وكذلك
المعنوية الا ان هذا خلاف الشايع من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة
لها والمعاني جمع معنى والمعنى في الاصطلاح الصفة الموجودة في الخارج القايمة
بالمحل الموجبة له حكما فقوله بعد تقوم بذاته وصف كاشف لان الصفة لا تقوم
بغير موصوفها   الاوصاف السبع المناسب الثابت لان المعدود مذكر
والمراد بالاوصاف السبع المعنوية وتسمى ايضا احكاما   بزيادة كونه
مدركا اريد بالزيادة المزيد كان اضافته لما بعده بيانية وكانت البا في قوله
بزيادة للملابسة اي وانما لم يعدها ثمانية مع ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة
الجزء للكل وان ابقينا المصدر على حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله
وكانت البا للسببية   لما راه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج
عدم ذكرها لجواز الترجيح في احد القولين على ان النزاع قد وجد في السمع والبصر
والكلام وقد ذكرها فالاولى الاقتصار على التعليل الثاني وهو قوله ولما تقل الخ
لظهوره   وانما لم يعدها ثمانية مقتضى ما مر من الادراك صفات ثلاثة
او اربع انما يقول وانما لم يعدها عشرة او احد عشر   فقد تقدم ما في ملازمتها
اي بعد تقدم الخلاف في كونهما ملازمين للقدم والبقا بنا على ان القدم والبقا
صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قديما وباقيا حالان او ليسا ملازمين
للقدم والبقا بنا على انهما صفتا سلب والصفة السلبية لا توجب حكما
وعلى هذا فكونه قديما وباقيا اعتباران لا حال وحاصله انه وقع خلاف
على القدم والبقا صفتان موجودتان فيكونان من جملة المعاني فيكون المعاني
تسعة او صفتا سلب قولان التحقيق انهما سلبيتان فان قلنا انهما من المعاني
كان الكون باقيا والكون قديما من جملة الاحوال المعنوية فيكون تسعة كالمعاني
واما على التحقيق من انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما ولا الكون باقيا من
الاحوال بل من الاعتبارات لان الصفات السلبية لا توجب احكاما لموصوفها
لاجل ملازمتها التعبير بالملازمة يشعر بان التلازم بين المعاني والمعنوية

مع الجانبين

من الجانبين في الواقع وكل واحد منهما ملازم للاخر وملزوم له   هي اي المعاني
الاخر على لها اي ملزومات لها اي للصفات السبع التي فرغ في البرهنة على ثبوتها
وجملة هي على نعت لمعاني اخر وتعبيره بعلى الذي هو بمعنى ملزومات وبا في
التعبير بالملازمة والامر سهل والحاصل انه في الواقع ونفس الامر كل واحد
لازم وملزوم فلذا ترى المص تارة يسند اللزوم للمعاني وتارة يسند للمعنوية
ولكن الاصطلاح خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة فتامل
نسبة الى المعاني اي نسبة الصفات التي فرغ من البرهنة على ثبوتها الخ
المعاني اي نسبة قبل التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية المعنى العلمي
ولم يلاحظ فيه نسبة   لكونه قادرا الاولى التعبير بالفا بدل الكاف
علته القدرة اي فالقدرة مستلزمة للكون قادرا والكون قادرا لازم لها وهكذا قوله
صفات المعاني من اضافة العام للخاص وهي الاضافة التي للبيان   ثابتة
للذات اعلم ان الصفة الثبوتية هي التي لها ثبوت في نفسها وفي الخارج ولم تصل
لمرتبة الوجود بحيث يصح رؤيتها ولم تصل لمرتبة العدم حتى تكون معدومة
ورد فقوله ثابتة اخرج المعاني والسلبية وقوله لا تتصف بالوجود اي
بالتحقق في خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها فلا ينافي انها ثابتة في نفسها
وهذا القيد وهو قوله لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح لكونها ثابتة لان
السلبية الموصوفة بالعدم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابتة
للذات هذا محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسي انه انما نفى الوجود
عنها بعد وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا
فاحتيج لاخراجه واما عند غيرهم فالثابت مرادف للموجود واما نفي العدم
عنها فزيادة بيان لان الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفى الوجود عنها
فربما يتوهم ثبوت العدم فتعرض له اهـ وحاصله ان قوله ثابتة انما
اخرج السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما قوله ولا
بالعدم فلزيادة البيان   معللة بمعنى قايم بالذات خرج به الصفة
النفسية على القول بانها من الاحوال لا من الاعتبارات
حكما صفة للمعنى القايم بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها   موجبة لها
للحكم لا التاثير بطريق العلة او الطبع   وهي اي تلك الاحكام

هذا كله اي ما مر من ان المعنوية صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بناء على القول الخ
بصحة الواسطة المراد من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم
من صحة الشيء ثبوته فليس ثم اي هناك والاشارة بثم للغائب المقابل
للشاهد وقضية كلامه توهم ان نافي الاحوال يقول بنفي السلبية والنفسية
وليس كذلك الآن يقال انه حصر اضافي اي ليس ثم الا الذات وصفات المعاني
لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفة النفسية والسلبية ايضا الوجودية
صفة كاشفة للمعاني الا ثبات العلم الخ ان قلت ان اثبات القيام اعتراف
بثالث وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة واعتبار
وهو غير الاحوال لان الحال عند من اثبتها لها تعلق بالمحل بتعلق الصفات غاية
الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود واعلم ان من يقول بنفي الاحوال لا يقول بنفي
الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول بنفيها وسيأتي ان شاء الله
الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول بالاحوال فريق بنفي الحال الخ
قدم النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة الى ان القول بنفي الاحوال
هو المعول عليه وحقيقة الحال اي التي وقع النزاع في ثبوتها ونفيها
صفة اثبات من اضافة الموصوف الى صفته والمراد بالاثبات الثابتة اي صفة
ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الخ وصف كاشف لما علمت من معنى الصفة
الثابتة ليس عندهم من الصفات اي الثبوتية التي يتصف بها المحل على
وجه القيام به لا مطلقا فلا ينافي انهم يقولون بصفات السلوب وبالصفات النفسية
وصفات الافعال فان قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية يكون كافرا فكيف
هؤلاء المحققون ينفونها قلت معنى قولهم من نفاها يكون كافرا من نفاها واثبت
ضدها وهؤلاء انما نفوا كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على انها
وجه واعتبار فلا تغفل كالقاضي وامام الحرمين اي وكذا ابو هاشم
من المعتزلة يثبتون الصفات اي الثبوتية القائمة بالمحل كما يرشد
لذلك ما بعده من الحصر الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ
الاول الوجود اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعاني
الذي يتحقق به اي الذي يثبت بسببه ذات موصوفه بغيرها
بالاضافة والمراد بذات موصوفه حقيقة الموصوف كان الموصوف ذاتا او صفة وانما

قلنا

قلنا ذلك لان الاحوال النفسية لا تكون ثابتة للذات تكون ثابتة ايضا للصفة الا
ترى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات وهذا التعلق حال نفسي
وشانه انه يتحقق بالقدرة ان المتحقق اي الوصف المتحقق اي الثابت
اعم من ان يكون موجودا ام لا يقسمون الصفات اي جنس الصفات
لان المقسم الامر الكلي لا الافراد لما قالوه ان التقسيم ضم قيود الى امر كلي
يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم كما قرر البحث وقد يقال هذا انما يحتاج
اليه اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي الى جزئياته واما
لو اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقدير ولانه عبارة عن تحليل الهيئة
الاجتماعية الى اجزائها اي الى الافراد المركبة منها فتامله الاول الحال
النفسية اي كالوجود والتحيز للجرم والوترية للبياض والاشابه وتعلق القدرة
مثلا بالموجودات والثاني الحال المعنوية اي ككونه قادرا وكونه ابيض
وجعلها بعض المتاخرين اي جعل الصفات اي جنس الصفات المتحقق
فيما هو اعم من الصفات التي جرى عليها التقسيم اولا وهذا التقسيم بالنظر لصفة
الاله لانه المقصود ولا يرد الذات وان كان يوجد في الحادث ايضا ثابتا وبالعرض اما
الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ قدم السلبية لما فيه من تقديم التخلية
على التحلية ثم ان المعرف انما هو حقيقة الصفة النفسية لا افراد الصفة السلبية وحينئذ
فلا يناسب التفسير بالجمع في قوله اما الصفات السلبية الخ ولا الاتيان بكل في قوله عن
كل الخ لان كل لاستغراق الافراد والمقصود بيان الماهية الجملة ثم ان قوله عبارة الخ
فيه شيء ايضا وذلك لان العبارة في الاصل مصدر عبر ثم صارت حقيقة عرفية
في الالفاظ المعبر بها وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية ليست
لفظا فكان الاولى حذف قوله عبارة فتامل عن كل ما يمتنع ان يوصف به
الباري فيه ان الحدوث والعجز والجهل يمتنع ان يوصف به الباري مع انه
ليس من الصفات السلبية اذ لا يصح ان يقال الحدوث من اوصاف الله ولما
كان هذا واردا على هذا التعريف قال الشارح بعد والمتحقق الخ للاشارة الى ان الاولى
خلاف التحقيق وقد يقال يمكن ان في العبارة الاولى حذف مضاف فتكون موافقة
للثانية غاية الامر ان العبارة الثانية ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح
فيها بالمضاف المقدر وهو نفي وحينئذ فما وجه تعبير المص بالتحقيق المقتضي لبطلان العبارة

الاول واجيب بانه يراد خ بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتبيينه او الحقيقة
المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره على الوجه الحق المقتضي لبطلان ما قبله
ونحو ذلك اي كسلب الحدوث وسلب افتتاح الوجود وسلب انتهاء الوجود
وسلب العجز والجهل جائزة اي لا واجبة كما هو شان صفاته تعالى ومنهم
من يعبر عنها اي عن بعض هذه السلوب الجائزة وقوله بالحدوث اي بالمشتق من
الحدوث بان يقول هذه الصفات حادثة وذلك اي ما ذكر من بعض السلوب
الحادثة فانه اي ما ذكر من العفو والحلم فهما صفة واحدة جائزة في حق المولى
لا واجبة له فهي حادثة اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم
باسقاط العقوبة كانا من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب
عبارة عن نفي امور لا تليق والاسقاط ليس نفيا بل هو عبارة عن الكف عن الفعل
اي عن الترك له والكف فعل على انا لو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة عن عدم
المؤاخذة فلا نقال ان هذا العدم متجدد بل هو مستمر على حاله الاول فتامل
ذلك واما الصفة النفسية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي
بعضها واما الصفات النفسية بصيغة الجمع وعليها فال للجنس لان المعرف
الماهية لا الافراد والنفسية نسبته للنفس بمعنى الذات لكونها اي الذات
لا تعقل بدونها والحاصل ان الصفة النفسية تحققها في الخارج بسبب تحقق
ذات موصوفها ولا يعقل ذات موصوفها بدونها وح فنسبة تلك الصفة
للنفس بمعنى الذات من نسبة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح عبارة فيه
تسمح لان الصفة ليست لفظا وقوله من كل الخ في ادخال كل في التعريف
تسمح لما علمت انها لاستغراق الافراد والمعرف الماهية لا الافراد فكان الاولى
ان يقول فقيل انها حال تثبت للذات غير معللة ولا يقال ان ما ذكره الشارح هنا بقط
للصفة النفسية لا تعريف لها وح فلا اعتراض عليه لان هذا يخالفه قول الشارح سابقا
ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات تامل غير معللة بالجر صفة
لحال او بالنصب حال من فاعل تثبت وخرج بهذا الاحوال المعنوية كما انه خرج
بقوله تثبت المعاني والسلبية وهذا التعريف بناء على ان الصفة النفسية حال لها
ثبوت في الخارج غير ثبوت الذات وقيل كل صفة اثبات اي كل
صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم وخرج بقوله اثبات الوجودية

والسلبية

والسلبية من غير معنى زائد على الذات اي من غير ان تكون هذه الصفة تابعة
لمعنى زائد على الذات هذا هو المراد وح خرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر
العبارة اعني عدم مصاحبتها لصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي
ان الصفة النفسية لا يجامعها معنى زائد على الذات وليس كذلك لان الشيء اذا
كان له صفة نفسية يجوز ان تتصف بصفات اخر معاني ثم ان هذا القيد في
مقام قوله في التعريف الاول غير معللة بعلة لان مآلهما واحد على ما عرفت
من المراد منه هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من جهة انه عرفه
بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد وهو صفة لانها
تصدق بالاحوال وتصدق بالصفات الوجودية كل صفة ثبوتية اي ثابتة
في الخارج وقوله زائدة على الذات هذا وصف كاشف لا للاحتراز عن شيء لانه
يفهم من كونها صفة ثابتة في الخارج انها زائدة على الذات اي مغايرة لها في
المفهوم لا يصح توهم انتفائها الخ هذا في قوة قولنا غير معللة بعلة بخلاف
الصفات المعنوية فانه يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات واعترض قوله
لا يصح توهم انتفائها بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الذهن ولا شك
انا نتصور انتفاء تلك الصفات لا مانع منه اذ غاية الامر انه من تصور المحال
ولا مانع منه واجيب بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الذهن على طريق الحكم
لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الذهن يحكم بانتفائها حكما مستقيما مع بقاء
الذات الموصوفة بها فصح الكلام وان كان هذا الاحتمال بعيدا لكن قد يقال ان
هذا القيد اتى به لاخراج المعنوية فيقتضي ان العالمية مثلا يصح اي يحكم العقل
بانتفائها حكما مطابقا مع بقاء الذات الموصوفة بها مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك
وح فهذا القيد لم يخرج المعنوية واجيب بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم
بانتفائها الخ اي بالنظر للذات لا لامر خارج وح خرجت المعنوية وبيان ذلك ان
الصفة النفسية مقومة للذات والمقوم للشيء لا يصح انتفاؤه مع تحقق المقوم به
بخلاف الصفات المعنوية فانه لا يصح انتفاؤها من اجل كونها من اوصاف الالوهية
ويصح انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها ذاتا من غير نظر للالوهية فتامل وهي
اي تلك الاقوال في الحقيقة اي بحسب نفس الامر اي واما بحسب اللفظ فهي مختلفة
ويمثلون للصفة النفسية اي في جانب الاله وعبر بذلك اشارة

للتبري منه لانه سياتي يعترض على ذلك التمثيل ازليا ابديا لازم لقوله
واجب الوجود لان معناه الذي لا يقبل الانتفا لا ازلا ولا فيما لا يزال وفيه
نظر اي وفي التمثيل بما ذكر للنفسية نظر وقوله والتحقيق سند لقوله وفيه نظر
فالواو للتعليل هذه الصفات اي كونه واجب الوجود ازليا وكونه ابديا
وقوله الى السلب اي واذا كانت ترجع الى صفات سلبية فلا يصح جعلها نفسية
ومراده بالسلب الانتفا وقد سبق ذلك الاشارة راجعة للتحقيق ويحتمل رجوعها
للرجوع للسلب والمتبادر ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق
لا للرجوع للسلب مطلقا والمحققون الخ هذا مقابل لقول من جرى على
التمثيل لان التمثيل للشي يقتضي معرفته وهولاء لا يرون ذلك وقد يقال ان التمثيل
للشي لا يقتضي المعرفة له بالكنه لما ذكروه من ان التعريف بالمثال من قبيل الرسم
وح فلا تظهر المقابلة ثم ان هذا اشارة لدعوى واستدل عليها بدليل الخلف وهو
اثبات المدعى بابطال نقيضه لم يعرف منها في كتب الكلام شي اي لم يعرف
بالكنه والحقيقة حتى يتم ما بعده لا بالرسم والا فهي معروفة مثبتة في كتب
الكلام وقد يقال لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات المعاني
كذلك لم يعرف منها شي في كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي قوله لم يعرف الخ
قوة سالبة كلية اي لا شي من الصفات النفسية بمعلوم ولو عرفناها
اي بالكنه لكنا قد عرفنا الذات اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وقوله ولا يعرف الله
الا الله دليل للاستثنائية واطلاق المعرفة على الله مشاكلة واورد على هذا
الدليل ان السالبة الكلية انما يناقضها الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية
فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى ولو عرفناها كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت
موجبة كلية فلا تكون مناقضة للسالبة الكلية التي هي المدعى حتى انه يلزم من
ابطال الايجاب الكلي ثبوت المدعى الذي هو السلب الكلي وان كان المعنى
ولو عرفنا شيا منها كانت موجبة جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم
من معرفة شي منها معرفة الذات لا تترتب على معرفة شي منها وانما تترتب على معرفتها
كلها لانها مقومة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع مقوماتها فتامل واما
المعنوية الصفات الخ في التعبير بالجمع وبكل ما قد علمته فيما مر وقوله ثبت
للذات ليس للاحتراز بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من

ضمير

١٨٤

ضمير ثبت وقوله قايم بالذات صفة كاشفة ثم ان القصد سوق التعاريف الواقعة
في كلام القوم لا بيان الحقيقة والا كان قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما
صفات المعاني الخ مكررا مع ما مر ومما يدل على ان القصد جلب ما للقوم من العبارات
سابقا ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات فتامل وحكى القول الثاني بقيل
اشارة الى ضعفه بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف الاول
لقد اخذ فيه الجنس القريب موجبة له حكما اي وتلك الاحكام هي المعنوية
وقيل هي المعاني الخ اعترض بان فيه تعريف الشي بنفسه واجيب بان
هذا من قبيل التعريف اللفظي وهو يليق لمن عرف ان هناك معاني صفات وجودية
موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه المعاني تسمى صفات المعاني ام لا والتعريف
الاول اظهر من هذا فيبن المعاني الخ هذا التعريف لا يظهر لان ما تقدم
ينتج ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعم
والتفسير بالتلازم يقتضي ان كلا منهما لازم للاخر وح فيكون اللازم مساويا فتامل
كتلازم العلة اي كتلازم العلة ان قلت ان فيه تشبيه الشي بنفسه
وذلك لانه قد ذكر فيما مر ان المعاني علل للمعنوية وهي معلولة لها وقد يجاب بان المراد
كتلازم العلة المؤثرة لمعلولها عند القايل بها وما مر من انها علل للمعنوية فليس
المراد انها علل حقيقية مؤثرة بل المراد انها مستلزمة لها فتامل واما صفات
الافعال الاول واما صفة الفعل لما مر في التعبير بالجمع وبقوله عبارة تسامح
وقوله عند صدور الاثار عن قدرته فيه تسمح وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل
فالاولى ان يقول صدور الاثار عن الله بواسطة قدرته وارادته والصدور
عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل التاثير بغير ان صفة الفعل صفة
للمولى وحصول الاثر صفة للاثر لا للمولى ولا يصح هذا التفسير والحاصل ان صفة
الفعل صفة للرب ولا شي من صفة الرب بصفة للاثر ينتج لا شي من صفة
الفعل بصفة للاثر فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة تعلق القدرة
القديمة بالمقدور فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ ظاهره
ان الصفة الجامعة لفظ دال على لفظ دال على معنى جامع للاقسام مع ان
الصفة الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السادسة فيلزم
من اندراجها انه ادراج الشي في نفسه وقد يجاب عن هذا بان ساير المعنى باقي

ولو قال الخ واما الصفة الجامعة فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولى
ومثال الصفات المعنوية الخ لما اتى بالحقائق شرع يتكلم على التمثيل للجميع
وكان الاولى ان يقول فمثال بالفاء لان هذا جار على تقدير شرط اي ثم ان اردت
التمثيل لها فالصفات الخ او يقول واما الامثلة الخ للاشارة الى انه انتقل من
الضوابط الى الامثلة   ومثال صفات الافعال الخ اعلم ان صفات الافعال قديمة
عند الماتريدي وحادثة عند الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة
التنجيزي الحادث كخلق الله لزيد عبارة عن تعلق قدرة الله بوجوده ويقال له
ايضا تخليق والرزق عبارة عن تعلق القدرة بايصال الاشيا للحيوانات ويقال له
ايضا ترزيق وهلم جرا ومعنى كون التعلق حادثا انه متجدد بعد عدم ولا مانع من
اتصاف المولى بالحوادث بهذا المعنى الا ترى انه يتصف بكونه قبل العالم او بعده
ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية حادثة بمعنى انها متجددة
بعد عدم واما اتصافه تعالى بالحوادث اي الموجودات بعد العدم فهذا ممنوع
واما عند الماتريدي فصفات الافعال عبارة عن التكوين وهو غير القدرة فتصحيح
الممكن الذي هو صفة ازلية يتاتى بها الايجاد فالذي بها الايجاد عنده هو التكوين
واما القدرة فتصير الممكن قابلا للوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شي قيل التكوين
ايجاد وان تعلق بخلق حيوان قيل له خلق وهلم جرا فالصفة واحدة ويقال لها
صفات افعال باعتبار تعلقها ورد عليهم بان قبول الممكن للوجود امر ذاتي له وما كان
ذاتيا لا يكون بالغير وحينئذ فالقدرة متعلقة بوجوده الممكن ولا يحتاج معها لصفة
اخرى   ومنهم من يمثلها الخ اي وفي تمثيله نظر لان شرط المثال ان يطابق الممثل
له وهذا غير مطابق لان الخالق هو الذات التي ثبت لها الخلق وهذا ليس صفة الفعل
بل هذا اسم للذات العلية   عزة الله وجلاله الخ وجه كون هذه جامعة
انها تشمل الاوصاف الثبوتية والسلبية لانك اذا قلت عز بكذا ادخل فيه
سائر الكمالات من صفات المعاني والمعنوية والنفسية والافعال لانه كما عز
بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا عز بخلقه بدايع المصنوعات واحيائه
الاموات واذا قلت عز عن كذا ادخل فيه صفات السلوب اذ يقال عز عن الشريك
والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو ذلك وكذا يقال جل وعظم
بكذا وعن كذا فلما كان لفظ العزة والجلال والعظمة محتملا للتعلقات

والتنزيهات

والتنزيهات سمي جامعا   ومن المحققين الخ هذا اشارة الى تقسيم ثالث وذلك
لانه ذكر اولا ان مثبت الاحوال كالقاضي قسم الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر
بعد ذلك ان بعض المتاخرين قسمها الى ستة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده
واراد ببعض المحققين الامام الرازي ومن تبعه من الاعاجم على ذلك كالعضد
والسعد والبيضاوي   الى اضافات اي الى نسب لا وجود لها في خارج
الاعيان   كتعلق العلم والقدرة الخ ماذكره بعض المحققين من ان تعلق الصفة
امر اعتباري لا وجود له في الخارج هو مذهب المتاخرين وقيل ان تعلق الصفة
صفة نفسية لها كما ياتي للمص وهو مذهب الجمهور وقيل بالوقف اي لا نعلم هل هو
صفة نفسية او غيرها بل هو من مواقف العقول كما ان حقيقة التعلق كذلك قال
اليوسي وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قديم لا يتغير ولا يتبدل والمتغير
والمتبدل انما هو المتعلق بفتح اللام كالعالم واما على انه امر اعتباري فيتغير
ويتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات ولا في الصفة القديمة
ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف
القديم به الا ترى ان المولى متصف بكونه قبل العالم وبعده ومعه والقبلية والبعدية
والمعية امور اعتبارية انتهى كلامه وفي كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان
التعلق صفة نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق الصلاحي والتنجيزي القديم
اما التنجيزي الحادث فليس صفة نفسية لانه متاخر عن الازل وهو ظاهر
كتعلق الخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تنجيزي حادث اي متجدد بعد عدم
وصلوحي قديم لا يقبل التغير والارادة لها ثلاث تعلقات تنجيزي قديم
وتنجيزي حادث وصلوحي قديم والتنجيزي القديم اخص من الصلوحي القديم
وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو
يرجع للتاثير ولا يضرنا كون ذلك في الازل واما السمع والبصر فلكل واحد
تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي قديمان وتنجيزي حادث واما العلم فقال
بعضهم ان له تعلقان تنجيزي قديم وهو ظاهر وتنجيزي حادث وذلك كتعلقه
الان بحياة زيد فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته فقد تغير التعلق واما العلم
فلم يتغير وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تنجيزيا
قديما فقط فعلم الله قد تعلق في الازل بذات زيد واحواله فيتعلق بكون زيد

في يوم كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا يكون جالسا وفي يوم كذا يكون
قاعدا فالمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والنهي منه له
تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث
فقول الشارح وهي متغيرة متبدلة ظاهر بالنسبة للقدرة والارادة بالنظر لتعلقهما
التنجيزي الحادث وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول ان له تعلقا تنجيزيا
حادثا واما على القول المعتمد فلا يظهر فالشارح مشى على القول الضعيف بالنسبة
للعلم واعلم ان كلا من القولين الواقعين في تعلق العلم لاهل السنة يبني على شيء وهو ان
التعلق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات وكيف يعدون هذه التعلقات من
صفات الله واجيب بان الصفة لما لم يكن لها قيام بنفسها بل قائمة بالذات كانت
صفتها صفة للذات ايضا بهذا الاعتبار   الحنفية القائلون باثبات الاحوال
اعلم ان الصفات تنقسم اقساما فتنقسم الى سلبية وهي متفق عليها والى نفسية
وهي متفق عليها والصفة النفسية هي التي لا يمكن وجود الذات ولا تعقل بدونها
كانت حادثة او قديمة بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك عنها وعلى تقدير
لو حكم بوجوبها للدليل العقلي او النقلي فلامر خارج عن الذات وكذا صفات السلوب
يمكن انفكاك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في الخارج يمكن رؤيتها ولا
يعقل فيها اشتراك لانها متشخصة في الخارج وكل ما كان كذلك فلا يعقل فيه
اشتراك واما الاحوال فقيل انها ثابتة في الخارج واسطة بين الموجود والمعدوم
وقيل لا ثبوت لها وقد يوجد الشارح لادلة من قال بثبوتها ولم يتعرض لادلة من قال بعدم
ثبوتها الا انما يفهم الاعتراض الاتي على ادلة من قال بثبوتها وقوله باثبات الاحوال
لاولى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من الافعال   واسطة بين الوجود
والعدم الاحسن بين الموجود والمعدوم الا ان يأول الوجود والعدم بالموجود
والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة الحال لا نفس الحال فهي واسطة
بين الموجود والمعدوم وصفتها اعني الثبوت واسطة بين الوجود والعدم
بان الوجود مشترك الخ يعني ان الوجود الذي هو المتحقق في الخارج كلي مشترك
اشتراكا معنويا بين جزئيات فالقائم بالواجب والممكن لان كلا منها صفات او ذوات
كزيد والملك والمعاني القائمة بها جزئيات للوجود وح فقول الشارح زائد
على الماهية في الكلام حذف مضاف اي زائد جزئياته على الماهية واراد

بالماهية

بالماهية الذات وليس المراد انه مشترك لفظي كالعين ثم ان هذا الجزئي الذي هو من
جزئيات الوجود على الزائد على الذات يحتمل ان يكون موجودا ويحتمل ان يكون
معدوما فاخذ الشارح في اقامة الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه موجود
فقال لو كان الخ وحاصله انه لو كان الوجود موجودا لساوي وجود ذلك الوجود
وجود الذات من جهة ان وجود الوجود زائد عليه كما ان وجود الذات زائد
عليها لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود الثاني
الى اخر ما قال الشارح فحذف الشارح الاستثنائية وذكر دليلها وهو قوله فننقل الكلام الخ
والا لساوي الخ اي والا لو كان موجودا وقوله لساوي وجوده اي وجود
الوجود وقوله وجود غيره اي كالذات وقوله فزيد وجوده اي من جهة ان كلا
منهما يزيد وجوده عليه   ولا معدوم هذا ابطال للاحتمال الثاني وقد اقام
الشارح عليه دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما للزم اتصاف الوجود بالعدم
لكن الثاني باطل فبطل المقدم وثبت انه واسطة بين الموجود والمعدوم فالحاصل
ان عندنا دعوتين وهما الوجود موجود او معدوم والدليل على ابطالهما
ما سمعت وكونه واسطة غير معلوم بالمشاهدة بل الدليل المذكور بين انه ظهر لك
مما تقدم من ان الوجود القائم بزيد جزئي من مطلق الوجود ومن المعلوم ان الجزئي
يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصول فالوجود القائم بزيد جزئي يتميز عن غيره
من الجزئيات بالفصل وفصله اختصاصه وارتباطه بذات الذات لا يغايرها
هذا ان قلنا ان الوجود زائد على الذات واما اذا قلنا ان الوجود عين الموجود
فلا يلزم التسلسل المتقدم وحينئذ فالذي يميز هذا الوجود عن غيره سلب لا فصل
بحيث تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الوجود لهذا الوجود
بالمتشخصات   وايضا السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت الحال النفسية
وهذا اشارة لدليل ثبوت الحال المعنوية وح فلا وجه للاتيان بايضا لانه
يقتضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعي وهو ثبوت الاحوال
مطلقا اي نفسية او معنوية   ويخالفه في السوادية اي كما ان البياض يخالف
السواد في البياضية وحاصله ان البياض والسواد لما كانا نوعين منه رجعين
في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن الاخر
بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز

عن السواد بالبياضية التي هي فصل له وذلك كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية
وتميز كل واحد منهما عن الاخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية
ويتميز الفرس عن الانسان بالصاهلية فيتغايران اي اللونية والسوادية
كما يوضحه ما بعده من السند اعني قوله ضرورة الخ ما به التمايز اي وهو
الفصل كالسوادية في المقام وقوله لما به المشاركة وهو الجنس كاللونية في المقام
قوله فاما ان يوجد هذان الوصفان اي اللونية والسوادية اي لم لا يقول ان
السوادية واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او عدميين فان قلنا بالاول
لزم قيام العرض بالعرض الخ وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين
تبعيته له في التحيز وان قلنا بالثاني لزم تركب الموجود وهو السواد
من معدومين وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب وقد اجاب الشارح
عن هذا بانا نختار الاول وهو قيام العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى الى
الحركة فانها تتصف بالسرعة والبطء وهما عرضان كما ان الحركة عرض كذلك ولا
المعدوم والا لاتصف الشيء بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما للزم اتصاف
الوجود بنقيضه وهو العدم لكن التالي باطل وقول الشارح اذ الموجود نقيض المعدوم
الاولى ان يقول اذ الوجود نقيض العدم لان الكلام في الوجود لا في الموجود ثم
بعد هذا فالاولى للشارح ان يقول والا لاتصف الشيء بما صدق عليه نقيضه
لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود اذ هو اخص من نقيضه لان
نقيضه هو لا وجود صادق بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا اتصف الوجود
بالعدم لزم اتصاف الوجود بنقيضه لاستلزام العدم للاوجود الذي هو نقيض
الوجود به استلزام الاخص للاعم لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال وقول الشارح
فكيف الخ سند للاستثنائية المطوية وقوله تعين انه واسطة اي بين
الموجود والمعدوم في الخارج
ويخالفه في السوادية الاولى ويخالفه
في القابضية للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس والمخالفة في الفصل
فنقول الانسان مشارك للفرس في الحيوانية ويخالفه في الناطقية ولا نقول انه
مخالف لها في الانسانية لان الانسانية جمعت بين الحيوانية والناطقية
وكذا نقول السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في القابضية للمبصر
ولا نقول ويخالفه في السوادية لانها جمعت بين اللونية والقابضية للبصر

والحاصل

والحاصل ان الفصل المقتضي للسواد هو القابض للبصر والفصل للبياض هو
المفرق للبصر اي المضعف له فنقول في حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفي
حقيقة البياض انه اللون المفرق للبصر كما نقول في الانسان الحيوان الناطق لا الانسانية
وان كانا متلازمين ما به التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له
وكان الاولى ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز وقوله لما به التشارك اي وهو
الجنس كاللونية في هذا المقام فيتغايران اي السواد والبياض لان تباين الانواع
في الفصول يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر من كلامه لانهما المتحدث
عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الخ يبعد عود الضمير على السواد والبياض ويقتضي
انه راجع للونية والسوادية وهو وان كان صحيحا ايضا الا انه خلاف المتحدث
عنه فان قلت جعل الضمير في قوله فيتغايران للونية والسوادية يكون
ضرورة يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشيء بنفسه لان المعنى اللونية
والسوادية يتغايران ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية لما به المشاركة
وهو اللونية فكانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب بان ما به المشاركة
وما به التمايز يلاحظ اعم من اللونية والسوادية وحينئذ فهو من تعليل الخاص بالعام
فلا فساد تأمل فاما ان يوجد هذان الوصفان وهما اللونية والسوادية
وقوله للسواد يحتمل ان المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلى
هذا فقوله فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض الاول اللونية والسوادية والعرض
الثاني المراد به السواد ويحتمل ان المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل تحصيل
ماهية السواد بحيث يكون مجموعهما سوادا وعلى هذا فالمراد بالعرض الاول في قوله
يلزم قيام العرض بالعرض اللونية والمراد بالعرض الثاني السوادية او العكس ويرد
انه اذا كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذان الوصفان انما وجدا لاجل القيام
بالسواد بل لاجل تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم انه
يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوفة على مجرد اجتماعهما
وان لم يقم احدهما بالاخر الا ترى الى ماهية الانسان فانها موقوفة على مجرد
اجتماع الحيوانية والناطقية وان لم يقم احدهما بالاخر وقد يقال لا نسلم ان
تحصيل الماهية موقوف على مجرد اجتماعهما بل على اجتماعهما قائما احدهما
بالاخر اذ لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا تلتئم منهما

حقيقة واحدة　　　او بعدما بفتح الدال مضارع عدم بكسرها وقوله
او بعدما اي او بعدم احدهما وقوله فيتركب الموجود اي فيتركب هذا السواد
الموجود من المعدوم وهو السوادية واللونية اي او من الموجود والمعدوم
وذلك باطل فتعين الواسطة تثبت من هذا ان اللونية والقابضية للبصر
ليسا موجودين في الخارج ولا معدومين في الخارج بل هو واسطة وهو مشكل
اذ السواد موجود قطعا واجزاؤه اعني اللونية والقابضية واسطة غير
موجودة في الخارج فيلزم على هذا ان الموجود تركب من اجزا غير موجودة مع ان
الاجزا اذا كانت غير موجودة لزم ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا
انضم لمثله يرتقي لمرتبة الوجود وحرر ذلك والحاصل ان هذا المستدل
وقع في اخرة الامر فيما فر منه لانه ال امره الى ان الموجود تركب من غير الموجود
بان الوجود عين الموجود اي فوجود زيد عين ذاته وعمرو كذلك وعلى
هذا فليس الوجود امرا كليا مشتركا بينهما انما الاشتراك في لفظ وجود فقط
فهو موضوع باوضاع متعددة وح فتميز زيد عن عمرو ليس بفصل بل انما هو
بالسلب بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه الذات او هذا الوجود مغاير لهذا
الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود والحاصل انه على كلام المستدل يكون
الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا فالافراد مثل وجود زيد وعمرو فقد
اشتركت في المعنى فتحتاج لفصل واما على كلام المجيب فلا اشتراك ولا اجتماع
في المعنى وانما الاجتماع في لفظ وجود فقط فتامل　　عين ذات الوجود المطلق
بعض هذه العبارة وابقاها على حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود
عين ذات الموجود ان الوجود ليس له ثبوت في الخارج مغاير لثبوت الذات
فلا ينافي انه حال واعتباري ان هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل
استدلاله مبني على طريقته وهي ان الوجود غير ذات الموجود وان الوجود حال
والمجيب جوابه مبني على طريقته وهي ان الوجود عين ذات الموجود ومثل
هذا لا ينفع في الجواب　　وتميزه الخ جواب عن ما يقال اذا كان الوجود
عين الموجود فبم تميز هذا الموجود عن الاخر وحاصل الجواب ان تميزه عنه
عنه بالسلب بان يقال هذا الوجود مغاير لهذا الموجود　　فلا تسلسل هذا
مرتب على ما قبل وتميزه عن غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه

بتجويز القيام حاصله ان قولك يا مستدل لو وجد هذان الوصفان للسواد للزم
قيام العرض بالعرض وذلك ممنوع لا نسلم انه ممنوع بل قيام العرض بالعرض جائز
الا ترى للحركة فانها عرض من غير نزاع وتتصف بالسرعة والبطو فهما عرضان
قائمان بها　　وفيه نظر قيل ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكر وحاصله
ان الاستدلال على جواز قيام العرض بالعرض بما ذكرنا من كون الحركة تتصف
بالسرعة والبطو لا يتم الا لو كان السرعة والبطو عرضان موجودان في الخارج
لكنهما نسبيان اي من الامور النسبية لان الحركة الواحدة بالنسبة لا على منها
بطية ولا دون منها سريعة فالحركة تتصف بالسرعة باعتبار وبالبطو
باعتبار والامور الاعتبارية لا يقال لها اعراض فلم يلزم قيام العرض بالعرض وقيل
معنى قوله وفيه نظر وفي ما ذكر منه تجويز قيام العرض بالعرض نظر وذلك
لان معنى قيام العرض بالغير ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض لا تحيز
له حتى يقوم به عرض اخر فالنظر على هذا القول في اصل الدعوى وعلى القول
الاول من حيث الاستدلال هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه
به اختصاص النعت بالمنعوت وح فيجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس بلازم
ان يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما يبطل به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح
لكون هذا حالا وهذا محلا فلو قام العرض بالعرض لزم وجود الترجيح من غير
مرجح ورد ذلك بان ارادة الفاعل المختار لها ان ترجح هذا بكونه حالا وهذا
بكونه محلا وبالجملة فادلة منع قيام العرض بالعرض كلها ضعيفة ولا مانع من القيام
فتامل　　وقال بعض الشيوخ اي كالغزالي والمقترح　　ان القول بنفيها
اي بنفي ثبوتها فلا بد من المغايرة بينهما اي بين العلم والعالمية والا لزم تعليل
الشي بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا اريد بالمعلول امرا وجوديا وبالعلة
الكون عالما والكون عالما حالة ثابتة في الخارج لم تصل لمرتبة الوجود فصحت
العلة للمغايرة بين العلة والمعلول ح ولا يصح حمل كل منهما على انه امر وجودي
والا لزم تعليل الشي بنفسه ولا حمل الاول على حالة معدومة لان الاعدام
لا تعلل ولا يصح ان يكون الثاني عدما لان العدمي لا يكون علة للوجودي
فالحاصل انا لو لم نقل بثبوت الاحوال لزم سد باب التعليل لانه على القول بعدم
ثبوتها فالمعلول اما وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم تعليل الوجودي بالعدمي

وهو باطل ولو كان الثاني لزم تعليل الاعدام وهو لا يصح فالتعاليل المبنيتا في
على ثبوتها ثم انه ليس المراد يلزم سد مطلق تعليل بل تعليل المعاني بالمعنوية كذا
قرره غير واحد من المحققين من المشايخ ولكن ما بايدينا يقتضي ان المراد سد
مطلق تعليل لان التعاليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوي ومن ينفي
الاحوال ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فالذوات
متميزة بعضها من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي تشترك فيه الذوات
حتى تفتقر لفصول تميزها فاذا قلنا هذا تقطع يده لكونه سارقا فالكون
سارقا مشترك بين افراد كثيرة اعني كل ذات سرقت فهو زائد عليها ثابت في
الخارج وليس موجودا والا لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم التعليل بالمعدوم
وجب كان الكون سارقا عاما فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص الذي
تقطع يده لتحقق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه
الذات فلا يصح الانتقال منه والحدود اي ويسد باب الحدود بمعنى
ان من نفى الاحوال لا يمكنه ان يحد شيئا من الحقائق وذلك ان الحدود مبنية
على الاشتراك في امر كلي يعم المعرف وغيره والامر العام لا يكون الا حالا لانه لو كان
موجودا لكان وجوده زائدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو
كان معدوما لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا عرفت الانسان فتاتي اولا بامر
عام شامل له ولغيره كالحيوان ثم تاتي بامر خاص به يميزه وهو ناطق ومن ينفي
الاحوال لا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل لان جميع الاشياء متباينة عنده
ولا اشتراك بين شيء وشيء في امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص والاشتراك
عنده انما هو في العبارة فالانسان قام به حيوانية خاصة به وكذا الفرس غاية
الامر ان لفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التي في الانسان
والتي في الفرس الخ لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف الانسان
هو حيوان ناطق كانك قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية
حيوانية خاصة وهي مساوية لناطق فالقيد الثاني مستدرك وكذا اذا قلت
السواد لون قابض كانك قلت لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
لقابض وحينئذ فلا يتميز السواد عن البياض والمقدمات الكلية اي ويسد
باب المقدمات الكلية وقوله التي في الادلة اي التي شانها الوقوع في الادلة يعني

ان نافي الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات الكلية
مبنية على اشتراك الافراد في امر معنوي نحو كل انسان حيوان فهذه الجملة لا تصح
الا اذا اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث يوجد في كل من زيد
وعمرو وبكر فرد من افراده والامر العام الكلي لا يكون الا حالا اذ لا يكون موجودا والا
لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم تركب الموجود من المعدوم ونافي الاحوال ليس
عنده امر كلي بل زيد وعمرو لا اشتراك لهما الا في لفظ انسان بمعنى انه وضع
لكل واحد بوضع مستقل والانسانية التي في زيد غير التي في عمرو وعلى هذا فلا
معنى للكلية والحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك
الذي صححه التعاليل والحدود والكليات موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا
حاصل كلام بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه وان نفوا الاحوال
اثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس بلازم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه
الاشتراك حالا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن وعليه
فتصح التعاليل والحدود والكليات فقولهم ان نفي الاحوال يلزم عليه سد هذه
الامور مبني على ما فهموه من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك التي مبنى هذه
الامور عليه لا يكون الا حالا ونحن نقول لا نسلم الحصر بل يكون امرا اعتباريا
وتكون هذه الامور صحيحة فتامل وهذا ظاهر في ان الاعتبار لا ثبوت له اصلا
الا في الذهن خلافا لما قرره شيخنا العدوي من ان الاعتبار قد يكون له ثبوت
في نفسه كقيام العلم بالعالم وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك ان
هذا ياباه لفظ اعتبار ومعناه وانه يعسر الفرق بين الحال والاعتبار وحينئذ
فالاحسن ان نقول ما لا وجود له في الخارج فهو الاعتبار وهو اما ان يساعده
الخارج او يكذبه مع كونه لا ثبوت له فيه والمسالة اي القاعدة
وهي مسالة الاحوال مسالة اصولية الخ حاصله ان الاصوليين
اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال
معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان او خارجيا عينيا كالمطر وعرضا
كالخصب اولا يعرض للمعنى اصلا فمن قال بالعموم في المعاني قال بثبوت الاحوال
ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام الشارح والحق ان مسالة نفي
الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسالة الاصولية المذكورة بل هذه على حدة وهذه

على حدة اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعنى ويجعل العموم من الامور
الاعتبارية الا ترى انه جعل اللفظ متصفا بالعموم ولا يسعه جعل اللفظ عاما
الا اذا جعل العموم امرا اعتباريا فتامل فمقصودنا الخ اعلم ان هذا الفصل
يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف المعاني السبعة له تعالى وقد
سبق ذلك في قوله ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث الرد
على المعتزلة النافين لوجودها وسياتي الكلام على هذين الامرين الاخيرين والمص
قد جعل المقصد من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول وهو ثبوتها له
تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الاستدلال غير معتبر في العام لان مجرد ثبوتها
دعوى والدعوى لا تقبل بمجرده عن الدليل وحينئذ فذكر الامر الاول في الفصل
على وجه التبعية اقامة البراهين مراده ما يشمل غير العقلي على
ثبوت صفات المعاني الاولى على وجود المعاني وثبوتها لله تعالى واضافة
صفات للمعاني من اضافة الخاص للعام والرد الخ من عطف اللازم
على الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد على المعتزلة وقوله المنكرين لها اي
لوجودها مع موافقتهم الخ اتى بهذا اشارة الى ان هذا الانكار لا معنى له
اذ لا معنى لعالم في اللغة الا ذات ثبت لها العلم وهكذا قالوا هذه الاوصاف
كان الاحسن التفريع والمراد بهذه الاوصاف كونه قادرا وكونه مريدا الخ لذاته
اي لاجل ذاته اي ان الموجب لتحقق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى
زايد عليها ملازم لها الاول لا لمعنى ملزوم لها اي لتلك الصفات ثم ان النفي
في قوله لا لمعنى قايم بالذات منصب على القيد والمقيد اي ان كون هذه الصفات ت
واجبة لمعنى قايم بالذات منفي بل الذات كافية في تحقق هذه الصفات وان
كانت عبارته صادقة بصورتين نفي المقيد والقيد معا وبنفي القيد فقط
واعلم ان قوله لا لمعنى قايم بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم منهم وافقونا
في الحادث فقالوا قادر بقدرة مثلا وخالفوا في جانبه تعالى فقالوا قادر
بذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات بالمرة اذ لا يسعهم نفيها لما فيه من تنزيهه
تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات
مرتبين لمرتبها على الذات ككونه عالما الخ فرارا بذلك من تعدد القدما
واستثنوا الخ اشارة الى انهم لا يطلقون في النفي متكلم بكلام اي زايد على ذاته

العلية

العلية فهم جعلوه اي الثابت الكلام له تعالى وقوله حروفا واصواتا
العطف من عطف العام على الخاص فكان الاولى التقديم لاجل ان يكون لذلك الحروف
بعد الاصوات فائدة بل يهما وهم كلامه ان الثاني مفسر للاول وان الحروف
مطلق اصوات وهو غير صحيح ويخلقها اي في ذلك المحل كالشجرة في قصة
موسى انه خالق للكلام واما ذاته فلم يقم بها كلام لا نفسي ولا لفظي
والحاصل انهم وان وافقونا على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون بثبوته له من
جهة انه خالق له ونحن نقول بثبوته له من جهة انه قايم به وجاءهم
هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاءهم هذا الفاسد اي الفهم الفاسد اي
فهمهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام ولعله اطلق الفساد على هذا للمبالغة
في فساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف وقوله
عندهم اي ولا عند غيرهم فلا مفهوم لقوله عندهم وسياتي تحقيق القول
معهم في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر واستثنا معتزلة
البصرة كابي علي الجبائي وولده ابو هاشم وعبد الجبار رواية عنهم مريدا
بارادة حادثة انما قالوا مريدا بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو كان مريدا بذاته
لعمت مريديته لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف وهم يقولون بخروج بعض الممكنات ت
عن ارادته كالمعاصي وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدما وقالوا لا في محل حال
قايمة بنفسها لانها لو قامت بمحل فان كان غير الذات العلية لاوجب الحكم
لهذا المحل لا للذات العلية وان كان ذلك المحل هو الذات العلية لزم اتصافها
بالحوادث كلها مستحيلة اي كل واحد منها مستحيلا فالمعنى على الكلية
تجدد الاحوال الحادثة اي لان علة الكون مريدا حادث فليكن المعلول
كذلك حادثا اي متجددا بعد عدم وهم وان لم يقولوا بقيام حكمها وهو الكون
مريدا به ولا فرق في الدلالة على حدوث الذات من تجدد المعاني عليها وتجدد
المعنوية عليها وقد تقدم بسط ذلك اي الاقتضا عود حكمه
اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا وقوله الى ما اي الى ذات وقوله لم يقم به
اي لم يقم ذلك المعنى بتلك الذات اي مع ان المعنى لا يوجب الحكم الا للذات
القايم بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه اي مع نفي اختصاص الحكم
بما لم يقم به المعنى يعني انه اذا كان تعالى مريدا بارادة غير قايمة به فلا وجه

يكون حكمها ثبت للذات العلية دون غيرها من الذوات لثبوت حكمها
للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع من لم يقم به معنا ه
واحدة فتخصص ذلك الحكم بواحد دون غيره تخصص بذلك تخصيص بقوله
مع نفي الخ في الحقيقة الزام رابع واللوازم اربعة لان الثالث الذي ذكره محتو على
الزامين احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به المعنى والثاني التخصيص بد وما تخصصا
في نفي الخ في معنى من البيانية لان هذا بيان لاصلهم من حيث
انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا الخ تغليبه فاجابوا الخ لا معنى
للالزام بعد الجواب لانهم خ معترفون بالمخالفة لاصلهم ويفرقون الا ان يكون
هذا الالزام قبل حصول الجواب منهم لعم بمريديته كل ممكن اي لكن
التالي باطل عندهم فبطل المقدم واصلهم الخ الواو للتعليل وهذا
دليل للاستثنائية ونحوها اي كالمكروهات ومعلوم ان المعاصي والمكروهات
كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم خروج اكثر الممكنات عن كونه مريدا له تعالى
وما تخيلوه في ذلك الدليل اي في معنى من البيانية اي وما تخيلوه
من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن لكن التالي
باطل وقوله باطل اي الفساد الاستثنائية وقوله اذ ارادته الخ سند للبطلان
اذ ارادته الخ كان المناسب ان يقول اذ مريديته لان الكلام في المريدية
لا في الارادة وتحكمهم اي تمسكهم اي استدلالهم على الشرطية
القائلة لو كان مريدا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن بان المريدية اذا كانت
منسوبة للذات تعم واذا كانت منسوبة للمعنى لا تعم فيقال لهم ان هذا
لا يخفى فساده لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني وانها عامة التعلق
بالبراهين القطعية كما يأتي بان النفسي اي ما يرجع من الصفات الى النفس
اي الذات هو الذي يعم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه
لا يعم فالكون مريدا اذا رجع الى الذات فان قيل كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات
وان رجع لصفة معنى بان قيل كونه مريدا بارادة فلا يعمها وهم قد نقضوه
الخ هذا الكلام مستأنف وحاصله اعتراض ثان على ما استدلوا به على الشرطية
وحاصله ان ما قالوه في القادرية يعارض ما تمسكوا به لانهم قالوا انه تعالى
قادر بنفسه وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير

مقدورة

191

مقدورة لله تعالى عندهم في حدوث الارادة اي في القول بحدوث
الارادة اي يلزمهم على القول بحدوث الارادة نفي بمعنى على وفي الكلام حذف وقوله
من حيث انها حادثة الاولى ان يقول من حيث انها توجد بعد عدم وتختص
بزمان معين بد لا عن غيره ولا يكون ذلك الا بارادة فتفتقر الارادة حادثة الخ
والا فقوله يختص بوجود هو غير حادثة ولهذا قال مشايخنا اي اهل السنة
لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم ولا يصح ثبوته اي ثبوت الفعل بدونها
وما اجابوا به ما مبتدا وقوله من الهوس بيان لما والخبر ظاهر
الفساد والهوس الجنون واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ عنه
الذي لا يتخيله عاقل اي لا يجري عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي نسخة
لا يتخيله عاقل اي لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه من نقل القول اذا نسبه
اليه وهو اي ذلك الهوس الذي اجابوا به عن ما لزمهم من التسلسل
على قولهم بحدوث الارادة لما ان الشهوة لا تشتهى ظاهره ان بين الارادة
والشهوة جامعا وان الحكم مسلم في المقيس عليه فيثبت في المقيس وسيأتي
ما فيه قد وجد فيها دليل لافتقار الارادة اخرى اي ودليل الدليل تخصصها
بالوجود بدلا عن العدم فما حكموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد
فيها دليل ضده وهو انها تراد والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله
كالافتقار في هذا المقام لا دليل على افتقارها الاولى لا دليل على استحالة
افتقارها الشهوة اخرى لانه هو المدعى لهم بل يجوز ان تشتهى اي كما في المريض
المنقطع الشهوة فانه يشتهي شهوة الاكل وحيث جاز ان الشهوة تشتهى كان الحكم غير
مسلم في المقيس عليه حتى يثبت في المقيس على انه لا جامع بين المقيس والمقيس
عليه وقد وقع في العادة اي فهو ليس مجرد جواز عقلي بل كمن انقطعت
عنه الشهوة يشتهيها والواو للتعليل او للاضراب فالشهوة مما يجوز الخ
شبه الحاصل لما تقدم فليس في العبارة تكرار فظهر الفرق بين الامرين يعني
بين الارادة الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس
فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة اراد باحوالها الكون مريدا وخرف المراد
جنس احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم لا الموجودة بعد عدم
والحاصل ان الحادث حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم ان قلنا بثبوت

الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا بنفي الاحوال فالحادث هو الوجود
بعد عدم او قلنا بثبوتها ولكن قلنا ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو مقابل المعتمد وبعد هذا
كله فقوله ثم يلزمهم ايضا الخ تكرار مع قوله سابقا احدها تجدد الاحوال الحادثة
على الازلي الخ واجيب بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما فروا منه وهو قيام
الحوادث بذاته تعالى قد وقعوا فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل
فرارا من قيام الحوادث فقد لزمهم ما فروا منه ووقعوا فيه واما ما مر فالمقصود
به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث الذات
بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها فالالزامان متغايران كذا قيل في
الجواب وفيه نظر فان قوله بعد ولا فرق في الدلالة الخ يعكر على هذا الجواب وذلك
لانه يقتضي ان المقصود بما هنا الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها
وهذا عين المقصود من الاول وحينئذ فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق الخ ولا
فرق في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان يكون وجودية او ثبوتية لتم ما ذكره
من الجواب   الى انكار هذه الصفة اي التي هي كونه مريدا وقوله اصلا اي مطلقا
اي سواء قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات او للارادة ووجه انكارهم لهذه
الصفة هو انه عندهم اذا ثبتت فلا بد ان تترتب على شيء وترتبها اما على الذات
او على الصفة والكل باطل اما الاول فلان ترتبها على الذات يوجب عموم مراديته لجميع
الممكنات وهو باطل عندهم وترتبها على الصفة اذا كانت تلك الصفة قديمة
لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة فان كانت قائمة لزم بالذات قيام الحوادث
به تعالى وان كانت غير قائمة به لزم قيام حكم المعنى لمن لم يقم به ذلك المعنى والكل
باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة اي الى انكارها بحسب المعنى المتقدم ف
وهو انها صفة ثبوتية مرتبة على معنى قائم بالذات وبهذا اندفع ما يقال ان قوله
الى انكار هذه الصفة مناف لقوله وتاولوا الخ تاويلهم اياها لا يقتضي انكارها
اصلا فتامل   فقال الكعبي الخ حاصله ان الكون مريدا اذا اضيف الى
افعاله تعالى فمعناه انه خالقها فان اضيف الى افعال العبد فمعناه انه امر بها
ومن المعلوم ان الامر بها نوع من الكلام فرجعت الارادة الى صفة الفعل ولصفة
الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه من الخروج عن اصلهم لان الامر عندهم هو
الارادة وتاويل الارادة بالامر يقتضي انها غيره فيلزم الخروج عن اصلهم

قوله

قوله خالقها ومثلها العطف مرادف   انه غير مغلوب ولا مستكره
لا يخفى ان ما ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره لازم لكونه تعالى مريدا مختارا لكن
ذلك ليس معنى كونه مريدا فقط فسرها باللازم   وفسر اي المختار والاولى
التفريع بالفاء وقوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده بالصفة الوجودية
مثل الكون مريدا والكون مريدا من صفات الثبوت   بصفة سلبية الخ هذا
متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مغلوب ولا مستكره والصفة السلبية
لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالعلية بخلاف الكون مريدا فانها تتعلق
بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا الذي هو صفة ثبوتية تتعلق بالغير
بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم
مقهوريته لزيد فانه صفة لزيد لا لغيره ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه
وقد تقدم ان في قول المص ومريدا او لا لما اختصت بوجود ولا بعدم
انكروا صفات الباري اي الذاتية بدليل السياق   كتسميتهم له
عاقلا لذاته اي مجردا عن المادة واذا كان مسمى بذلك فيلزم اتصافه بذلك
لان الكلام في الوصف لا في التسمية ولا شك ان التجرد عن المادة صفة سلبية
تجرده عن المادة اي عن اجزائه وتتركب منها الذات كالحيوانية
والناطقية بالنسبة للانسان وكالسمر والخيط بالنسبة للحصير   او باضافة
عطف على قوله بسلب   مبدا اي لكونه قام به المبدائية اي كونه مبدا
للممكنات ولزمهم تاثير العلة في المعلول والمبدائية نسبة واضافة بين الخالق
والمولى   او بقضية مركبة الخ اراد بالقضية اللفظ المركب معناه من
سلب واضافة ولم يرد بالقضية المعنى المعلوم   انه حي من غير خلل اي
فالسلب العجز والاضافة الصدور لان الاعطاء امر اعتباري ونسبة فالاضافة
هي النسبة التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير   بتغيير ما اي بتغيير قليل وفيه
نظر فان المعتزلة غيروا كثيرا في كلام الفلاسفة فانهم وافقوهم على انكار
المعاني لكن خالفوهم في امور كثيرة كما نقوله في اثبات المعنوية والاختيار وفي
القول بقدم العالم وفي القول بتاثير العلة والطبيعة فلو قال الشارح وسلكت المعتزلة
اثارهم في الجملة لكان اولى   والا فهو الردية اراد بها العاقبة والردية بالتحتية
الرد او هو الهلاك كذا قرر شيخنا وفي الجوهري الله شد بد البا   جنبه بضم

اما لتحقيق الخ علة لقوله سابقا يتعين ان تكون
الحكيم الوفا به من الفتح
هذه الاوصاف السبع تلازمها معان يقوم بذاته تعالى ولما كانت العلة متعددة
ناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما لقوله لتحقق تلازمهما في الشاهد اي تلازم
الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني اي وتلازمهما في الشاهد دليل على تلازمهما
في حق الغايب وان المعنوية لازمة للمعاني وحاصل هذا التعليل انا متحققون قيام
العلم والعالمية بالشاهد وملازمة علمه لعالميته فينبغي ان يكون الغايب كذلك
اي قام به العلم والعالمية وذلك العلم ملازم للعالمية وفيه نظر فانا لم نتحقق في
الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما عبر بالتحقق من اجل ان الخصم
وهو المعتزلي يوافق على ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فرارا من تعدد
القدما فنقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على ذاته وذلك العلم ملازم للعالمية
كما تقول وملازمتهما في الشاهد دليل على تلازمهما في الغايب وان المعنوية لازمة
للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدما وهو محال قلنا له المحال كما دل عليه
البرهان تعدد القدما من الذوات واما ذات واحدة قديمة متصفة بصفات
متعددة فلا ضرر فيه لدلالة البرهان عليه   واما لانها اي الصفات السبعة
المعنوية وهو كونه قادرا مريدا الخ وهذا عطف على قوله اما لتحقق وقد سلك في
الاستدلال طريق الخلف وهو اثبات الشي بابطال نقيضه وحاصل هذا الدليل
انه لو كان عالما بذاته قادرا بذاته الخ لزم ان يكون الذات قدرة وارادة الخ لكن
التالي باطل فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات فتعين انها ثابتة بغير الذات
زايدة على الذات وهو المطلوب   لثبوت خاصية الخ دليل للشرطية
والمراد بهذه الصفات صفات المعاني المفادة بقوله وان تكون الذات قدرة وارادة
الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها وحاصله ان خاصة القدرة
تاتي وجود الممكن بعد عدم وخاصة العلم الكشف به فاذا اثبتنا تلك الخواص للذات
اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات صارت الذات حينئذ قدرة وعلما لان من ثبت
له خواص الشي كان ذلك الشي بعينه وتوضيحه انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص
الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه
الاشتراك في الحيوانية الذي هو الاعم وذلك معنى حقيقة الانسان فيلزم ان
المشاركة لزيد في الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا في مسالتنا هذه تقول ان

الذات

192

الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم يكن للذات
صفات زايدة عليها ان يكون هي بنفسها علما وقدرة وكذا نقول في باقي صفات المعاني
وكون الشي الواحد الخ هذا في قوة الاستثنائية التي قلنا وكان المناسب
ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال   وذلك جمع اي وما ذكر من الامرين اي
كونه يتضادوا ان لا يتضاد وكونه يستلزم محالا وان لا يستلزمه   وان يكون الوجود ان
الخ يعني لو كانت الذات نفس القدرة والارادة الخ لصار وجود القدرة ووجود الارادة
الخ هو بعينه وجود الذات بقوله فالكون ناظر في ذلك لوجود الذات مع وجود جميع
الصفات   على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات خاص بها
وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر كلي له افراد اشتركت فيه وقد رجعت
الذات لتلك الصفات فالتكن وجود الذات هو وجود الصفات والاولى اسقاط
ذلك لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان وجود وجود واحد
قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فتامل   واصل ذلك اي ومبنى ذلك اي مبنى
احالة كون الشي الواحد ذاتا ومعنى المسالة المشهورة عند العقلا سواد حلاوة
فالاشارة راجعة لمضمون قوله وكون الشي الواحد ذاتا ومعنى محال وحاصل ذلك
انه اذا قلنا انه عالم بذاته وقادر بذاته الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلما
ويلزم ان تكون القدرة علما والعلم حياة وذلك محال لكنه احالة كون الصفة
عين الصفة الاخرى واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شي اخر وحاصله
ان السواد الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان يكون نفس الحلاوة او لا   يصح
فمن قال لا يصح قال باحالة كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان
السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد الحلاوة ومن حيث انه حلاوة
لا يضاد البياض فيلزم ان يكون السواد مضادا للبياض وغير مضاد له وكذا السواد
من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث انه سواد لا يضاد المرارة فيلزم
مضادة السواد للمرارة وعدم مضادته لها وهو باطل   لما ساعدت اي لما
وافقت الخ وهذا اشارة لوجه تعبيره بالتحقق   عالم بعلم اي لا بذاته
وكذا تقول في الباقي   اعتبارا لغايب الخ اي قياس الغايب على الشاهد
اي الزمهم اهل السنة ان يقيسوا الغايب على الشاهد لانا مامورون بذلك
قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي قيسوا وقد اعتبره الاصوليون دليلا وقالوا

ان الحكم المستفاد بالقياس هو حكم ابيه في المسالة فاذا كانت العالمية في الشاهد
لابد لها من علم زائد على الذات فلتكن كذلك في الغايب اذ لا فرق بين عالمية وعالمية
قالوا اي اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل السنة والاحتمالان ذكرهما
شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا
والجمع بين الشاهد والغايب الخ اي والجمع بينهما في الحكم كما اذا قيس الازلي
البر في حرمة الربا فلابد من جامع والا جرالخ اي والا يفتقر الى جامع بان قيسنا
الغايب على الشاهد من غير ان يكون هناك جامع لادى ذلك القياس الى التعطيل
اي نفي الكمالات عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا الى التشبيه بان
تثبت للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة
له وقدرته لا تاثير لها فلو قيس الغايب على الشاهد في العلم والقدرة بان قيل علم
زيد لا احاطة له بجميع الاشيا وقدرته لا تاثير لها فكذا علم الله وقدرته لادى
الى تعطيل الرب عن صفات الكمال لانه اذا جعل علمه تعالى غير محيط وقدرته غير
موثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان الثاني ان العبد كلامه بالحروف والاصوات
فلو قيس كلام الرب على كلام العبد لادى الى التشبيه الفاسد المودي الى ثبوت
الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القياس حينئذ باطلا فاذا قلنا العبد
له صفة فلابد له من علم والمولى كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق علم واما كون
العلم على وجه الاحاطة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات اولا فشي اخر
وبالغايب القديم اي الذات العلية والضمير في عنوا لاهل هذا الفن
ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد ما شانه ان يتعلق به
علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعلى الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مساو للتعريف
الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من قوله ما علمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال
الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به علم الخلايق بالفعل وذلك كالذي تحت
السموات وتحت الارضين فمقتضاه انه لا يكون من الشاهد بل من الغايب مع ان
الغايب خاص بالقديم اعني الذات العلية ولما كان الصريح في بيان المقصود من
الشاهد ومن الغايب انما هو التعريف الاول قدمه واتى بالثاني بصورة التمريض
قالوا اي اهل السنة والجوامع اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي
يكون سببا في انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس فالجامع غير الحكم والمراد

الجوامع

الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغايب عند قياس الغايب على الشاهد لينسحب
حكم الشاهد للغايب ووجه حصرها في الاربعة ان نقول اما ان يذكر في الجمع
حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر فيه الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه
دخول الغايب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة
واحدة فاما ان تتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من
الاستدلال بثبوت احدهما عن ثبوت الاخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود
فقط او من العدم فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود
ولا يلزم من عدمه شي والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط ولا يلزم من وجوده شي والثالث الجمع بالعلة لانه يلزم من وجودها وجود
المعلول ومن عدمها عدمه جمع بالحقيقة المناسب ان يقول جامع بالحقيقة
والباء في بالحقيقة للتصوير اي جامع مصور بالحقيقة اي مصور باطلاق
اللفظ الدال على الحقيقة التي يندرج كل تحتها من الشاهد والغايب على كل من
الشاهد والغايب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ عالم قام به
علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكون قام به علم ايضا فجامع اطلاق اللفظ الدال
على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع ليس نفس الحقيقة خلافا لظاهر الشارح
كقولهم اي كما في قولهم اعني اهل السنة العالم شاهد الخ هذا يدل على
ان الجامع هو اطلاق اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهدا اي ان لفظ
العالم يطلق في الشاهد على من له العلم اي على من قام به العلم وقوله او ذو العلم
تنويع في التعبير اي ان بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له
العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم والمعنى واحد
والباري عالم اي يطلق عليه لفظ عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة
وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريق انما اثبت له علما فقط ولم يثبت عالمية
لما ان قول الشارح وهذه عمدة الخ فيه اشارة الى ان نافي الاحوال وان كان يمكنه
الاستدلال على نفيها بالطريق الثانية والثالثة لكن هذه الاولى هي معتمدة
لنهوضها دون غيرها من بقية الطرق كما ان الطريق الاخرة عمدة من يثبت
الاحوال وان كان له ان يستدل على اثبات الاحوال بالطريقين المتوسطين الا
ان معتمدة هذه الطريقة لنهوضها والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل

وتوضيح ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعة كان اتقانه لها دليلا على ان له علما بصنعته
فنقول هذا الصانع له علم لاتقانه والاتقان قام بالرب فله علم فقد قيس الغايب على الشاهد
في ثبوت العلم بجامع الاتقان الذي هو دليل على العلم فقول الش الاحكام بكسر الهمزة
اي الاتقان وقوله شاهدا منصوب على نزع الخافض اي الاحكام في الشاهد
دليل في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على ان للمتشخص صفة
وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان الاشيا منكشفة له واجيب بان هذا الكلام
مع الخصم الذي يسلم ان الشخص المتقن له صفة زايدة فيلزم ان الرب كذلك
تامل متقن لافعاله اي لمفعولاته لان الاتقان انما هو للمفعول اذ فعله وهو
تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة لا تتصف باتقان والجمع بالشرط اي والجا مع
المصور بالشرط واراد بالشرط المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد
الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف بالمريد به ومعناها كونه
قاصدا واذا كان القصد في الحادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب كذلك
فثبت له العلم بجامع القصد في كل فالقصد الاستدلال على ثبوت العلم والجامع هو
المشروط الذي هو القصد والمثبت هو الشرط الذي هو العلم وكل مريد الخ
اي سواء كان حادثا او قديما ثم ان المتبادر من الش ان هذا قياس منطقي مع ان
القياس المنطقي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه قياس تمثيلي اي
اصولي والاولى الاتيان به مثلا ما قلناه اولا والقصد مشروط الخ اي
والقصد في الحادث مشروط بالعلم فالرب وجد فيه الجامع فيقوم به العلم
فالجامع هو المشروط به لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على هذا نظير ما مر فيقال
ان القصد مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر
ثم ان هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يسلم ان المريد به في حق الرب معناها
انما هو القصد واما لو كان يفسرها بتفسير اخر فلا يتم فتامل والجمع بالعلة
اي والجامع المصور بالعلة وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية
متلازمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد قلتم بثبوت المعنوية
للغايب فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعاني له فقول الش العلم والعالمية اي مثلا
متلازمان اي في حق الشاهد وقد ساعدتم على اثبات العالمية
غايبا اي في حق الغايب اي وقد قلتم بثبوت العالمية للغايب وهذا يستبعد ان الجامع

لازم

١٩٥

لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المثبتة والجامع هو العالمية التي شانها ان تترتب
على العلم فيلزم من اثبات العالمية اي للغايب وقوله العلم اي ثبوت العلم له
فان الشلا نم الخ هذا ترشيح للدليل نظرا الى اثبات المدعى وهو انه يلزم من ثبوت
العالمية العلم وتوطية لما بعد من قوله والى البرهان الخ لصح ثبوت علم ولا
عالمية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالفتح ونفي الموجب بالكسر والعكس
وهو اثبات الموجب بالكسر ونفي الموجب بالفتح ولو صح وجود عالمية ولا علم
علم اطلق الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم يبلغ لدرجة الوجود
واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو معنى موجود على كل اصطلاح
لكنه تعبير صحيح من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا ولا
يقولون الخ في قوة قولك لكن التالي باطل وحينئذ فبطل المقدم وهو صحة وجود عالمية
بلا علم والى هذا البرهان بهذا الطريق الباء للتصوير اي والى هذا
البرهان المصور بهذا الطريق او الباء للتعدية والمراد بالبرهان معناه المصدري
وهو الاستدلال لا معناه الثاني المتعارف اي والى الاستدلال بهذه الطريق وهو
سب طريق التلازم اي كان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فكذلك في الغايب والشا
لما تقدم انه لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة ومسببة كما هو مقتضى ما مر
ملازم الاوصاف الخ اي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني سبب
وقد علمت فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية والمجرور متعلق
بالفعل نسب التعلق للمجرور مع ان الشايع نسبة التعلق للجار والمجرور وقوله
وهو قولي لتحقق الخ هذا شامل للجار والمجرور فكان الانسب ان يقول وهو قولي
بتحقق ثم بعد هذا كله فالمتعلق في الحقيقة هو المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما
الجار فهو آلة للارتباط به وقوله متعلق بالفعل الخ فيه تسمح بل الذي يظهر
تعلقه بيستعقب لان المدعى يعني كون الاوصاف المعنوية تلازمها معان قايمة
بذاته وقولهم اي المعتزلة في رد الاستدلال على ثبوت المعاني بهذا
الدليل وهو التلازم فهم الخصوم في هذا المقام وحاصل كلامهم ان الاحكام
المعنوية المنسوبة للشاهد جايزة يجوز عدمها وكل جايز لابد له من مقتضي
يقتضيه والسر فيه تعين كون المقتضي هو المعاني وحينئذ فالدليل على كون
المعاني عللا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام المنسوبة للباري اعني كونه قادرا

ومريد الخ غير جايزة وح فلا تكون معللة بمعان زايدة على الذات ان الاحكام
اي الصفات المعنوية ككونه قادرا الخ انما عللت في الشاهد اي بالمعاني
لجوازها اي ثبوت الاحكام لان كون زيد قادرا مثلا امر خارجي يجوز عدمه
والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية المنسوبة له تعالى فاراد
بالاحكام المعنوية التزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية
ان الدليل يجب اطراده فمتى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه فلا يلزم
من انتفا الدليل انتفا المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود المولى وقبل وجود
العالم كان المولى موجودا واما العلة فيجب اطرادها وانعكاسها فيلزم من وجود
العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم انعكاسه ولا يلزم اطراده
فيلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اذا
علمت ذلك فجواز المعنوية في الشاهد دليل على تعليل المعنوية بالمعاني فمتى وجد
الجواز وجد التعليل ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني وصفات
المعاني علل للمعنوية فمتى وجدت المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني
انتفت المعنوية والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد لجوازها
وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى وح فلا تعلل بالمعاني يلزمهم القول
بلزوم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المعنوية ثابتة لله تعالى
بدون المعاني يلزمهم انتفا العلة مع وجود المعلول وهو ابطال لعكس [illegible] انه
يلزم انعكاسها فمتى انتفت العلة انتفى المعلول وقول الش التزام منهم لعكس الدليل كان
الاولى ان يقول التزام منهم لعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان
يقال ان المعنى التزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس الدليل
وهو لا يلزم اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم فيجوز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
وابطال لعكس العلة عطف على التزام وهو اي عكس العلة لازم فان
الجواز اي فان جواز المعنوية المنسوبة للعبيد دليل على تعليل الاحكام الخ اي
بحيث يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية فلا يلزم من عدمه
اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل لانه لا يلزم الخ هذا من قبيل
التعليل بالعام للخاص وهم قالوا بلزوم ذلك اي وهم قالوا صريحا بلزوم
ذلك في هذا الجزء الذي نحن بصدده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك

للعام

للعام لكنهم انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما لزمهم
ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري والمعنوية انتفى تعليلها بالمعاني
لانه يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام وهم قالوا بعدم
لزوم ذلك عايد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم المعنوية ويحتمل رجوعه
للامر العام لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم الثابتة المعنوية دون
المعاني انتفى العلة مع وجود المعلول لانهم نفوا الخ هذا التعليل مما يدل على ان
قوله وهم قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على الجزء لانه التفت في التعليل لجانب الجزء وقوله
فقد عكسوا المعقول وذلك ان من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول وهم قد قالوا باللزوم وانه يلزم من انتفا العلة انتفا المعلول وهم قالوا
لا يلزم فقد عكسوا القاعدتين العقليتين عكسا لغويا على اثبات الصفات
اي صفات المعاني والاولى ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان الاثبات فعل
المثبت والدليل لا يقام عليه بل على الثبوت وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية
من غير معان في العبارة حذف اي واتى بذلك تحقيقا لمذهب الخصوم وقوله
تقوم بها اي بالذات لزم ان تكون الذات قدرة الخ اي لكن التالي باطل وبيان
الملازمة الخ البيان هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به البيان وهو الدليل اي
والدليل الذي يبين ويوضح الملازمة الخ وقوله انه الضمير للحال والشان من الاعم
الذاتي الاولى حذف الذاتي من جانب الاعم اذ لا مفهوم له اذ متى حصل
الاشتراك في الاخص الذاتي حصل اشتراك في الاعم مطلقا كان ذلك الاعم
ذاتيا او عرضيا بل لا مفهوم له في جانب الاخص ايضا اذ لا يلزم من الاشتراك في
الاخص مطلقا الاشتراك في الاعم مطلقا الا ترى انه اذا حصل الاشتراك في
الضحك حصل الاشتراك في الاعم مطلقا بحيوانيته والمشي والتنفس وذلك
اي ما ذكر من الحيوانية والناطقية يعني حقيقة الانسان ان المشارك
للانسان اي لفرد من افراده كزيد وقد ثبت للذات الخ حاصله ان كل صفة
لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق المخصوص والذات
لما ثبت لها هذا الوصف الخاص وهو التعلق ثبت لها انها صفة لان الاشتراك
في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالعلم صفة ذات تعلق مخصوص وقد ثبت
هذا التعلق للذات فيلزم ان يكون الذات صفة العلم وكذا يقال في غير العلم

من التعلق بيان لخاصة العلم وقوله من تاثى الخ بيان لخاصية القدرة وقد جرى
على القول المرجوح من القدرة من انها انما تتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح
انها تؤثر في كل من وجوده وعدمه لا يقال ان تنظر التعلق بالنا طقية للانسان
يقتضي ان التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر اذ لو صح لكانت
حقايق الصفات قد ادركت كيف وكنه محجوب لانا نقول كون التعلقات في التعاريف
المذكورة فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولا ان تكون حدودا ذاتية الا لو اخذت
في التعاريف الاجناس الذاتية لكن يجوز ان يكون الماخوذ اعراضا عامة سلمنا
انها تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات لا حقايقها الذهنية
فيلزم اذا لم يكن الخ فيه نظر بل هذا اللزوم حاصل مطلقا كان للذات صفة
زايدة ام لا لانه حصلت المشاركة في الاعم والاخص ثبت هذا اللزوم مطلقا
يعني ان المعتزلة ينكرون المعاني من اصلها فلا معنى لقوله فيلزم ان تكون هي عالمة
الخ اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بغيره من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من
المعاني والذي ينكرونه انما هو زيادتها على الذات فلما خافوا من القول بنفيه القدماء
ادعوا ان هذه الصفات راجعة للذات في باقي الصفات السبع هذا ظاهر
في غير الحياة اذ لا تعلق لها وهذا اي كون الذات اذا لم يكن لها صفات زائدة
عليها وثبت لها خواص الصفات بكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة
لمضمون قوله فيلزم اذا لم يكن الخ الزم اي اشد لزوما على قاعدة المعتزلة في هذا
المقام وهي ما افاده بعد بقوله فان الاشتراك الخ فان الاشتراك في الاخص الخ
اي فهم يعبرون بالايجاب الدال على التاثير ونحن نعبر باللزوم فقد اتفقوا معنا
على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم ذاتيا اي من ذاتيات الخاص ومعلوم
ان الذاتي اقوى لان ما بالذات لا يتخلف والحاصل ان عبارتهم تشبه عبارة
الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال على التاثير ونحن نقول يلازمه الخ
اي فالتعبير باللزوم اخف من التعبير بالايجاب لان التعبير باللزوم لا يدل على
التاثير في ذلك اي في اصلهم المذكور على كلا القولين اي قول اهل
السنة وقوله اهل الاعتزال والمراد بالقولين العبارتين الواقعتين منهما لزم
ان تضاد الجهل اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اي من حيث انها ذات
واما بيان بطلان التالي اي واما دليل بطلانه الخ فقد اطلق البيان على الدليل

مجازا

مجازا من اطلاق المسبب على السبب لان التضاد من خواص المعنى لان
التضاد هو التمانع على المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات
لا تمانع غيرها على المحل اذ هي قايمة بنفسها ولا تقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد الخ
اي ولزم ايضا ان تكون الصفة الها معبودا خالقا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة
وجود لازميهما اي لازمي المعنى والذات اي وجود المحل من حيث انها
صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات عند ذكرنا استحالته اي استحالة
اتحاد الشي بغيره في حقه تعالى وذلك في شرح قوله ومن هنا تعلم ايضا وجوب
تنزهه تعالى عن ان يكون جرما الخ وذلك اي وبيان ذلك اي استحالة
اتحاد الشي بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه لاجل استحضار ما تقدم اي
صار معه شيا واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد الارتباط
المقسم لها المناسب ان يقول المستلزم لها لان ما ذكر ليست اقساما للاتحاد
بل لوازم له واتحادهما يمنع من ذلك اي من كون الوجود غيرهما وتوضيح كلامه
ان اتحاد الشي بغيره يمنع عدمهما لان اتحادهما يقتضي وجودهما وانعدامهما يقتضي
الوجود غيرهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات اعني الاتحاد وانعدام
الحقيقتين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد مع انهما متنافيان
والاتحاد يوجب ان يكون الوجود واحدا لا اثنين فيه نظر بل الاتحاد يوجب
وجودهما لكن لا بالصفة المتقدمة بل هما موجودان معا لكن على صفة الاثنينية
كسبك دينار مع دينار فلو قال الشارح والاتحاد لوجب وجودهما الا بصفة الاثنينية
والوجود بصفة الاثنينية مناف للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات اعني الاتحاد ووجودهما معا واذا كانا متنافيين
فكيف يجعل وجودهما معا من اقسام الاتحاد وهو مناف له لكان احسن لا عدم
احدهما الخ عطف على قوله تحقق الوجود لكل الخ ويلزم ايضا الخ هذا من
تعاريف الشارح وهذا اللازم جاري على اتحاد الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف
ما قبله فانه جاري على الاتحاد مطلقا مما لا يعقل اي مما لا يحكم العقل بصحته
وان كان يتصوره وقوله مطلقا اي في الذوات والصفات ولا في احدهما مع الاخر
اخذا من قوله قبل ذلك ويلزم ايضا الخ بسواد حلاوة بالتنوين فيهما ويصح
قراءته بلا تنوين فيهما على انه من قبيل المركبات مثل هو جاري بيني بين ان المتبادر

من قول المتن واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون الشيء الواحد
ذاتا وصفة بدليل ما ذكره من التعليل بلزوم المضادة وعدمها والشارح جعل اسم
الاشارة راجعا للتكلم بمعنى اجتماع الخاصتين لذات واحدة حيث قال يعني ان
مبنى الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير للفظ بما يقتضيه المقام لا بمعناه
مطابقة والحاصل ان اسم الاشارة على كلام الشارح راجع لما يفهم من المعنى
وليس راجع لما يفهم من الكلام السابق وهو احالة كون الشيء الواحد ذاتا
وصفة كما قلناه يعني ان مبنى الكلام المبني تفسير للاصل المعبر به في المتن
وقوله الكلام بمنع الخ تفسير لاسم الاشارة في قوله واصل ذلك والكلام بمعنى التكلم
وفي بمعنى الباء اي التكلم بمعنى اجتماع الخ ثم ان الصفتين مثل السواد والحلاوة
مثلا وخاصية الاول الكون سوادا وخاصية الثاني مثل الكون حلاوة والكون سوادا
ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا الكون حلاوة ليس نفس الحلاوة بل خاصية
له والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا ان يجتمع في الشيء الواحد خاصية
وخاصية غيره المخالف له وذلك مثل السواد فيجوز ان يقوم به الكون سوادا
والكون حلاوة بحيث يكون السواد نفس الحلاوة او لا يجوز قولان وسياتي دليل كل
واحد فقول الشارح في منع اجتماع خاصيتي الصفتين اي مثل الكون سوادا والكون
حلاوة والكونا نا عما فانه خاصية للنعومة وقوله او الصفات عطف على قوله
خاصيتي الصفتين وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس عطفا
على الصفتين والا لاقتضى ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل صفة
لها خاصية وقول الشارح لشيء واحد اللام بمعنى في اي في شيء واحد وذلك كالسواد قوله
على هذه المسالة الاولى اسقاط على لانها لو اعتبرت مع مجرورها صلة بمعنى
لبقيت ان بلا خبر وقوله المشهورة اي بين العقلا وذلك اي وبيان ذلك
انه بيان كون التكلم بالمنع مبناه هذه المسالة المشهورة هل يجوز اي عقلا
خاصيتا عرضين مختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية التنافي كالسواد والحلاوة
وخاصيتهما الكون سوادا والكون حلاوة ومفهوم مختلفين ان خاصيتي العرضين
المتضادين كالسواد والبياض لا يجوز اجتماعهما في ذات واحدة باتفاق فلا
يجوز اجتماع الكون سوادا والكون بياضا من السواد والا لزم اجتماع البياض
والسواد وهما ضدان لا يجتمعان تاتيتين خبر يكون لذات واحدة تطلق

الذات

الذات على مقابل الصفة وعلى حقيقة الشيء وعلى الموجود في الخارج فعلى الاول
لا يقال للسواد والبياض ذات بخلافه على الثاني والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم
يقال له ذات على الثاني دون الاول والثالث والمراد هنا الذات بالمعنى الثاني
وهو الحقيقة فتشمل حقيقة الذات والصفة كسواد هو حلاوة تمثيل للذات
الواحدة التي ثبت لها خاصية العرضين المختلفين والمراد السواد المعنى وقوله
لاجتماع الخ علة لمحذوف اي وهذا التمثيل صحيح لاجتماع خاصتي السواد
والحلاوة وهما الكون سوادا والكون حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصتين اتحاد
العرضين هذا والمراد بقوله لاجتماع خاصة السواد الجنس اي جنس الخاصتين
لخاصية السواد يتناول كل ما اختص به كالسوادية والقابضية اي كونه سوادا
وكونه قابضا للبصر مثلا فان كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان
وبهذا اندفع ما يقال ان كلام الشارح مبني على التجوز لانه مبني على ان خاصية السواد
السوادية وقد مر سابقا ان خاصية السواد القابضية فما هنا يخالف ما مر فتامل
ودليل المحققين على ابطاله اي واما من جوز ذلك عقلا فقد نظر الى ان في ذلك
اجتماع الامرين المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة والاكل ورد عليه بان
الجائز اجتماعهما مع اختلاف الحقيقة بان يكون حقيقة هذا غيرا لحقيقة هذا
وانما مع اتحاد الحقيقة كما هو الموضوع بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة
نفس الاكل فذلك ممنوع الذي لا مزية فيه تاكيد لما قبله فقد طرده
في الصفات الازلية اي فقد طرد ما ذكر من احالة ثبوت خاصتي وصفين
لذات واحدة فيمتنع ان تكون القدرة علما وذلك لان القدرة خاصيتها التاثير
في الممكنات والعلم خاصيته التعلق على وجه الانكشاف اي التعلق بجميع اقسام
الحكم العقلي فلا يجوز ان تقوم هاتان الخاصتان بالقدرة عند المحققين لان
القدرة باعتبار قيام الخاصية الاولى بها تضاد العجز وباعتبار قيام الثانية بها
لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم اذن ان القدرة مضادة للعجز غير مضادة له
وذلك تناقض باطل على ابطال الخ مراده بالابطال البطلان لان الابطال
فعل الفاعل ولا دليل له على موضوع واحد متعلق بثبوت وعلى بمعنى في
والموضوع بمعنى المحل اي في اي شيء واحد معنى كالسواد الجزئي فان
السواد اي من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض اي ولا يضاد المرارة

ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد الحرارة ولا يضاد البياض فلو كان
السواد نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للحرارة غير
مضاد لها وهذا تناقض باطل قوله اي له باطل وقول الش والحلاوة لا تضاده
الانسب ان يقول بدله مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصتين فيلتفت للسواد
باعتبار اتصافه بكل صفة على حدة تامل   لذات واحدة اي وهو السواد
واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا لو ثبت سواد حلاوة
لزم منه ثبوت التضاد ونفيه في موضوع واحد لكن التالي باطل وقوله وانه
السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة وقوله وذلك محال في قوة الاستثنائية
المقدرة   قال المقترح يعني المقترحي   اعلم ان مسالة سواد حلاوة
اي حكم مسالة سواد حلاوة وهو ثبوت التضاد وعدمه في محل واحد اي ان
هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت الاحوال وبيان ذلك انا قلنا ان
السواد من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض ومن حيث الاتصاف
بالكون حلاوة لا يضاده وهذان الكونان احوال اما ان قلنا لا حال وليس هنالك
الا حلاوة والسواد لجعلنا هما شيا واحدا فانا يلزم ان اجتماع خاصتي العرضين
المختلفين لشي واحد ممنوع سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت
الاحوال علة المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه وعلى القول بنفي الاحوال
فالمنع للزوم اتحاد الخلافين وصيرورة الوجودين وجودا واحدا الا لاجل وجود
التضاد وعدمه اذ لا يثبت في هذا هذا محصل كلام المقترحي وقد يقال ان من
ينفي الاحوال يقول بالوجه والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسوادية والحلاوية
حاصلان على ذلك القول ايضا الا انهما اعتباران لا حالان وحينئذ فالتضاد
وعدمه حاصل على كل من القولين وليس مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال
وقال اخص وصف الشي وجوده اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا كونان
ولا غيرها والشي انما يتميز عن غيره بالسلب لا بالفصول   ان يكون الوجودان
هما الخاصان على هذا القول والوجود عين الموجود بنفي نفي وهو ان اتحاد الوجود
لازم مطلقا قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فالاولى للشارح ان ياتي بعبارة تفيد انا لو
قلنا بالاجتماع يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما
يلزم على القول بثبوت الاحوال فقط   وهذا كله يعني لزوم اتحاد الوجودين فاكثر

مطلقا

مطلقا اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه ان قلنا بثبوت
الاحوال مطرد الخ اي فليس ما ذكر قاصرا على نحو السواد والحلاوة بل ياتي في الصفات
الازلية ايضا   للزم منه ان يضاد الجهل الخ اي ان قلنا بثبوت الاحوال وقوله
ويلزم ان يكون الخ اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او لا بنفي ان المناسب للسواد والحلاوة
ان يكون الكلام في الصفات بعضها مع بعض لا في الصفات والذات وما مر من لزوم
كون الشي الواحد لا محل له وله محل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت
الاحوال لانك تقول ان الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها
عالما تحتاج لمحل والجسمية حال وكذا على القول بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه
والاعتبار فتامل   قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني وحاصل ما قالوه
من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن تعليل الواجب باطل فبطل
المقدم وهو وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم وجودها وذلك مطوي بهم فقوله
للزم يلزم من وجودها تعليل الواجب وهو المعنوية اشارة الى الشرطية القائلة لو
وجدت المعاني للزم تعليل الواجب وحذف الاستثنائية وهي لكن تعليل
الواجب باطل وذكر دليلها اقامة مقامها وهو قوله وذلك الخ   وذلك
مستلزم جوازه اي وتعليل الواجب يستلزم جوازه اي وجواز الواجب باطل
مطلقا لان المراد بالتعليل هنا الاستلزام ولا محذور في استلزام بعض الصفات
لبعض وليس المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمدلولها الثبوت المستلزم جواز
المعلول وحينئذ فالاستثنائية باطلة لبطلان دليلها   هنا اي في صفات الواجب
واما صفات الحوادث فسياتي الكلام فيه   التلازم المناسب الاستلزام
لافادة العلة من اضافة المصدر لفاعله ومعلولها مفعول اول والثبوت مفعول
ثان يعني ليس التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بل ذلك
التعليل راجع لمعنى الاستلزام او لا يلزم منه تاثير العلة في معلولها والتلازم يعقل
بين الممكنين من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين
من غير تاثير ايضا فكان اراد انه تلازم عليه كذلك اراد انه تلازم مراد بنفي
على القول بان المراد به حال   الحنفي القائلون يعني المعتزلة واراد بالصفات
الصفات المعهودة وهي صفات المعاني واراد بالنفي الانتفا واما الفلاسفة
فينفون جميع الصفات المعاني والمعنوية والنفسية ولم يذكر حجتهم في المتن

وسيذكر ماني الشرح ظاهره وجه ظهورها هو انه لو وجدت انما توجد على انها
علل للمعنوية اما بطلان التالي اي اما بيان بطلانه لكان ممكنا اي لكان التالي
باطل فقد حذف الشرح الاستثنائية من حيث ان الخ هذا دليل على التلازم الذي
في الشرطية القائلة لو علل الواجب لكان ممكنا فالعلية للتعليل والامكان
الخ هذا اسند اول الاستثنائية الدليل التي حذفها الشرح وهي لكن كون الواجب ممكنا
محال وقوله وايضا الخ سند ثان لها بمعنى انه لو خلى الخ دفع الشرح بهذا ما يتوهم
من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي عدمه وهو وان كان احد قولين لكنه
ليس مرادا وحاصله ان ذات الممكن قيل انها هي المقتضية لعدمه وقيل ان ذات
الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه والعبارة تقتضي الجري على القول الاول وهو
غير مراد فافاد بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين وهو حقيقة
الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ
فهو تفريع على ما قبله اي وما كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم ثابتا له باعتبار
ذاته وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة الممكن وايضا الخ فيه
انه لا حاجة لهذا لان اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم من كون صفاته
تعالى ممكنة اللازم على التعليل واثبات المص لحفظة ايضا تقتضي ان هذا لازمين
مستقلين وقد يقال هما لازمان مستقلان باعتبار المقصود منهما الاول انقلاب
الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير التفات لما يؤدي اليه من هذا
المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات والثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات
وهو محال في نفسه وهذا ظاهر فادت كون الشيء الخ هذا متفرع على قوله
فلان الواجب لو علل لكان ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى فهو في قوة قولنا
فبطل المقدم وهو تعليل الواجب بمنع الاستثنائية اي بمنع استثنائية
الدليل الاول وهو المشار له بقوله لو وجدت صفات المعاني لزم تعليل الواجب
لكن التالي باطل فمثله المقدم على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول
بنفيهما فلا تلازم اذ لا تغاير والشيء لا يلازم نفسه فليس معناه الا ٢
التلازم الاولى ان يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني
والمعنوية وح فلا معنى لقولهم المعاني علة والمعنوية معلولة تلازم صفة
اخرى الاولى تستلزم صفة اخرى كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية

اللازمة

اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة والارادة دخلتا بمثلا ٢
الاولى فاندفع قول بعضهم الاولى حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم من المعنوية الا
العالمية والا لزم سبق الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من حدوث العالمية
واعلم ان قول الشرح وليس معناه الخ غير جار على طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم
وذلك لان المعتزلة لا يقولون معنى التعليل هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت العالمية
بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلول يقارن علته ولا يتاخر عنها بالزمان والعلة
في هذا المقام يكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم فلا
يمكن المعتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا
وانما يقولون اللازم لتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان وجوده ليس ٢
لذاته بل الغير اثر فيه ولا يلزم من تاثير الغير في وجوده سبق عدمه والحاصل ان
اللازم لتاثير الغير في وجود الشيء كون ذلك الشيء ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدمه
لان الترتب الزماني فيما بين العلة والمعلول ممتنع اتفاقا لان المعلول يقارن علته
حدوثا وقدما الا ترى لقول الاعاجم في صفات الله الوجودية انها معلولة
للذات اي انها يؤثر الذات في وجودها فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها
واذا رجع التعليل لمعنى التلازم اضافة معنى التلازم بيانية وكان الاحسن
ان يقول واذا رجع التعليل للتلازم فلا يلزم من وجود المعاني ضرورة لانه
لا يلزم من التلازم تاثير العلة في معلولها اي تاثير الملزوم في لازمه وعلمه
يلازم كلامه اي باعتبار الادلة الدالة على ان له علما وان له كلاما وعلمه
يلازم عالميته الاتيان بهذا الكلام في هذا الاسلوب غير مناسب لانه المدعى فلا
يناسبه العطف على التنظير والمناسب ان ياتي به في اسلوب التفريع بان يقول فعلمه
يلازم عالميته لا نقول ارادته الخ على القول بان العالمية حال ثابتة واما
على القول الاخر فلا تلازم اذ لا تغاير بينهما والشيء لا يلازم نفسه واما الوجه والاعتبار
فكالعدم وقس على هذا الاشارة راجعة لقوله وعلمه يلازم عالميته فيقال ٢
وقدرته تلازم قادريته وارادته تلازم مريديته ونكتة الخ اراد بها الفائدة
الى ما لاصحابنا يعني اهل السنة كذا قال بعض الحواشي لكن صرح بعض
حواشي شرح ام البراهين بان القول الثاني للمعتزلة ايضا وكان الاوضح للشرح ان يقول
ان التقييد بالطرف لاخراج صفات الحوادث فان في معنى التعليل فيها قولين

فلا

والمعلول عليه منهما ان التعليل فيها معناه التلازم كالتعليل في صفات الباري
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما لهم من الخلاف على القول بثبوت الاحوال
اي واما على القول بعدم ثبوتها وانما هي وجه واعتبار لا ثبوت له في نفسه بل في
الذهن فالامر ظاهر لان القدرة لا تتعلق بالامور الاعتبارية قولا واحدا
فهل الصانع فعل المعنى الخ اي وعلى هذا فالعالم ثلاثة اشيا اجرام ومعاني
ومعنوية والمعنى مبتدا وقوله هو الذي افاد خبره وقوله لملازمته الخ فانه
سند بقوله فالمعنى هو الذي افاد ثبوت الحال وانت خبير بان هذا السند لا ينهض
لان حاصل مدلوله ان كلا من المعنى والحال مستلزم الاخر وهذا لا يقتضي المدعى
وهو ان المعنى هو المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه للحال بدل قوله
لملازمته الحال وعدم تعقلها اي الحال بدون اصل المعنى اذ لا يعقل
على حدتها وانما تعقل بالتبع لمعناها الذي اوجبها هو الذي افاد ثبوت الحال
اي فالرب خلق المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية عند هؤلا اي المعتقدين
وقوله شاهدا وغايبا اي في الشاهد والغايب فهو منصوب بنزع الخافض
ثبوت التلازم الاولى ان يقول هو الاستلزام وقوله في طرفي النفي الخ اي بحيث
متى انتفت المعاني انتفت المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية واضافة
طرفي لما بعده للبيان واما من قال الخ المناسب ان يقول وذهب غيرهم
الى الثاني وهو باطل قطعا في ذلك الاولى اسقاط في ويقول فقوله ذلك
لان تلك العلة الخ هذا سند لما حكم به من البطلان ومراده بالعلة المعنى الموجب
للحال وقوله مع التقدم اي مع تقدمها عليه في الزمان وهو محال اي
وتاخر المعلول عن علته بالزمان محال لوجوب التقارن بين العلة
والمعلول في الوجود واحترز بذلك الزمان عن التقدم بالذات فانه ليس
بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات تقدم احد
الامرين على الاخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متاخرا
عنه خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج والحاصل
ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولا في الخارج ولم يوجد
المعلول ثم يوجد بعد ذلك محال وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية
واجب وان اثرت اي العلة وهي المعاني وقوله في الثبوت اي في ثبوت

الحال

الحال لزم عدم تقدم المؤثر على اثره وهو محال اي لوجوب تقدم المؤثر على اثره
فيه انه ان اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود وان
اراد عدم تقدمه بالزمان فلا نسلم استحالته الا لو كان التاثير بالاختيار واما
بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب واجيب بانه قد ثبت بالبرهان بطلان التاثير
بالعلة والطبيعة وانه لا تاثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار لا بد ان يتقدم
على اثره قطعا اذ لا يتسلط التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام
مفروض في العلة ولو قال الخ وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة وجود ها له
لزم عدم الوحدانية في الافعال كان احسن تامل اذ ليس اسناد وجودها
العلة اي وهي المعنى الموجب للحال وهي افادت ثبوت الحال جملة حالية
او اعتراضية بين ليس وخبرها ولفظ افادت فعل ماض مسند الى ضمير
العلة وكذا قوله بعد وهي افادت ثبوت العلة لا مصدر فيهما اذ لا يظهر له معنى
لان الحال الخ سند للقوة المذكورة الا باعتبار معناها اي
باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل العالمية الا بعد تعقل العلم بخلاف
المعنى اي فانما تعقل المعاني ضميره لا باعتبار حالها فتعقل العلم مثلا وان لم
تعقل العالمية فان اجابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم التحكم اي فان
اجابوا عن لزوم التحكم بان المعاني اصلا للمعنوية فتكون ارجح منها فلذا اسند وجودها
لله وكانت مؤثرة في المعنوية قيل لهم اي في رد هذا الجواب وحاصل هذا
الرد ان التاثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية والمعاني ليس لها
هذه الصفات وح فلا يكونوا مؤثرة وانت خبير بان هذا الرد لا يثبت التحكم حتى يكون
ردا لجوابهم بابطاله وانما يبطل اثبات التاثير لغير الله ولا كلام لنا فيه وحينئذ
فجوابهم عن التحكم صحيح والحاصل انما ذكره الش من رد جوابهم انما ابطل ثبوت
التاثير لغير الله ولا ينهض في رد ما اجابوا به عن التحكم لان القصد بجوابهم
دفع التساوي الموجب للتحكم ولا يخفى تفاوت الاصل والفرع وليس القصد
بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضي التاثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة
بين كون الشي اصلا وكونه مؤثرا فالحق ان جوابهم عن التحكم صحيح
لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال لان الحال كامر لا تعقل متميزة على حدتها
بل لا تعقل الا تبعا لتعقل معناها وانما يصح الخ هذا تعليل لما قبله فالواو

ها

للتعليل اي لانه انما يصح التاثير لمن وجبت الخ اي والمعاني ليس لها هذه
الصفات وحينئذ فلا يكون موثرة ولو كان الشيء اصلا الخ اي لو قلنا ان الاصالة
هي المقتضية للتاثير لزم ما ذكره المص وذلك معلوم البطلان اي نبطل كون
الاصالة مقتضية للتاثير وثبت ان الخالق للمعاني والمعنوية هو الرب ولكن اذا
تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها بالاخر ولا يعقل تعلقها باحدهما دون الاخر اذ
هذا من المستحيل وهو لا يتعلق به القدرة فعدم تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم
بين المعاني والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض فمتى تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها
بالاخر ويستحيل تعلقها باحدهما دون الاخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين
القول بان المعاني اثرت في المعنوية على طريق العلة مع ان القول بتاثير العلة كفر
واجيب بان القايل بذلك انما لم يكن كافرا لانه يقول ان المعاني الموثرة في
المعنوية مخلوقة معه فهو مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة في العبد وهي الموثرة
في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب ان القايل بان النار
مخلوقة معه وهي موثرة بطبعها انه لا يكون كافرا مع انه كافر قطعا واجيب بانه فرق
بين النار والمعاني فان هذه صفات والنار ذات وقولهم ان القول بتاثير العلة
كفر محمول على ما اذا كانت العلة ذاتا لا صفة والا فلا كفر فتامل ولهم يستدل
بوجود الاعراض انما كانت الجواهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض
نوعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة للجواهر تقوم بها وايضا الاعراض اوصاف
للجواهر والوصف تابع للموصوف والمتبوع اصل للتابع وبالجملة فهذا
القول اي القول بتاثير المعاني في المعنوية وعلى تقدير صحته فانما يصح الخ
هذا لا معنى له لان اصل الكلام في صفاتنا الحادثة وقوله انما يصح يقتضي الخ
ان هذا القول قيل به في صفاته تعالى وفي صفاتنا الحادثة وليس كذلك كما مر
فامكن اسنادها الى موثر اي امكانا ووقوعا ينفي قبول الانتفا اي
مطلقا ازلا وفيما لا يزال سابقا ولاحقا فهو مستلزم للقدم والبقا وفي ذلك
اي في انتفا قبول انتفايه سابقا ولاحقا تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب
قدمه لان القدم من اوصافه الوجوب وحينئذ فمعنى قوله في التفريع فلا انتفا له
اي فلا يقبل الانتفا سابقا ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم انما يتفرع على عدم
قبول الانتفا لا على الانتفا تامل فلم يصح اسناده لمقتضي اصلا فيه ان

التفريع

التفريع اعم من المفرع عليه اذ المفرع عليه انما يقتضي عدم صحة اسناده
لهذين المقتضيين لا ينافي ان قيام العلم به مثلا له مقتضي قديم فيكون قديما بقدم
مقتضيه فتامل وفي ذلك تحقيق لقدمه اي لقدم الواجب السالم للصفات
لان الكلام في الواجب مطلقا اعم من ان يكون ذاتا او صفة فقول المص اولا والواجب
الخ اي الواجب مطلقا لا خصوص الصفة وان كان الكلام اولا في الصفات فهو
استدلال على الخاص بالعام فتامل ان الحق فيها اي في صفاته جل وعلا
وظاهر كلام المقترح الخ حاصله انه تقدم ان القول المعول عليه ان الله خلق
المعاني والمعنوية الحادثة نعم التلازم بينهما عقلي فخلق احدهما دون الاخر
مستحيل وقيل ان المولى خلق المعاني فقط وهي اثرت في المعنوية وظاهر كلام المقترح
ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلا من المعاني والمعنوية
قديم ولا تاثير لاحدهما في الاخر وهما متلازمان وقيل ان المعاني قديمة
بالذات فهي غير مخلوقة بخلاف المعنوية فان المعاني اثرت فيها بطريق التعليل
فهي ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان على ان المعاني غير
مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف المتقدم في صفات الحوادث من جميع
الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او احدهما
فقط واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل كلاهما قديم او احدهما
فقط فهو نظيره في الجملة ان الخلاف اي المعهود اي الخلاف السابق عن
اهل السنة في معنى تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل
التلازم او المراد به التاثير في تعليل الواجب اي في تعليل الاحوال
الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها اي وهي لو وجدت المعاني لمزم
تعليل الواجب لكن التالي باطل بشكله المقدم فثبت نقيضه وهو انها ليست
موجودة قد يتلازم الممكنات اي كالمعاني القايمة بالعبد والمعنوية
القايمة به وقد يتلازم الواجبان وذلك كالمعاني القايمة بالرب والمعنوية
القايمة به ولا منافاة اي بين الاتصاف بالوجوب والاتصاف بالتلازم
فان المعنوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان المعنى يوجب اي يوجب
الحال المعنوية اي ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه ايجابها لها لا ملازمتها
لها فليس مراده هذا القايل بكون المعاني توجبها انها توثر فيها بل مراده ان

العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت الحال المعنوية في الخارج للحكم لايجب
اي لا يعلم وجوبه اي ثبوته والمراد بالحكم المعنوية وقوله الا باعتبار وجود معناه
اي الا باعتبار العلم بوجود معناه والحاصل ان قول من قال المعنى توجب المعنوية
مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت المعنوية وليس مراده انها توثر فيها
بحيث تكون ممكنة لذاتها وكان المناسب في المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل
معناه الايجاب مراده كذا وليس مراده التاثير ثم بعد هذا كله فقد تحصل ان
القولين اتفقوا على عدم تاثير المعاني في المعنوية وحينئذ فقول الش وظاهر كلام المقترح ان
الخلاف جار فيها الخ لايسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه تعرض ولا اشارة
للقول بان المعاني موثرة في المعنوية فتامل فانا قلنا الخ هذا سند لكون
المراد بالايجاب افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة للقادرية
باعتبار تغاير العلم للقدرة وكذلك العالمية القايمة بزيد تماثل القايمة بعمرو
باعتبار ان العلم القايم بهذا يماثل العلم القايم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة لضعفها
وعدم وصولها الحالة الوجود ولا يعقل فيها تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل
بحسب المعاني الملازمة لها فلما كانت لا تعقل متميزة الا باعتبار المعاني ولا يثبت
فيها تماثل ولا تخالف الا باعتبار المعاني كان العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فقوله
فاذا قلنا انه اي الحكم وهو المعنوية وقوله الا باعتباره اي باعتبار معناه وقوله
ولا يثبت فيه اي في الحكم باعتبار معقوليته اي مفهومه في حد ذاته بقطع
النظر عن معناه فكيف ينفي الخ اي واذا كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى
الايجاب المفسر بما تقدم فكيف تنفى المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبار
وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم في الخارج فقوله
فكيف الخ استفهام انكاري يقصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت الحال
المعنوية وينكرون المعاني فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون المعنى مع ان الحال
انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك مما قلنا ان ما في قوله تنفي ما باعتباره
واقعة على المعاني فتامل وحاصل جوابه اي وحاصل جواب المقترح على
الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام المص وعبر بذلك ولم يقل وحاصل الرد عليهم
اشارة الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل السنة لا الاستدلال على
كلامهم ولا تعبير بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم الذي الزمته المعتزلة

اي لاهل

اي لاهل السنة وقوله في تعليل في معنى على وقوله على كلا المذهبين اي مذهب من
يقول ان تعليل الاحكام بالمعاني معناه التلازم ومذهب من يقول ان تعليل الاحكام
بالمعاني معناه ايجاب المعاني والاحكام لان الممكن هو الذي الخ لو قال الش
وحاصل جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل اما على القول الثاني
وهو ان معنى التعليل ان المعنى يوجب الحكم فلما كانت الخ لكان احسن وذلك
لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له في عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة
فكان الاولى اسقاطه اللهم الا ان يقال انه تعليل لمحذوف والاصل وحاصل جوابه
ان الامكان المنافي للوجوب الذي الزمته المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة
لا يلزم على كلا المذهبين الخ فكلامه متضمن لامرين الاول منافاة الامكان للوجوب
وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني عدم لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما
عدم لزومه اي الامكان على الاول فظاهر الخ فتامل على القول الاول اي وهو
ان المعنى التعليل التلازم وقوله فظاهر اي فظاهر انه لا يلزم عليه الامكان اذ كما
تتلازم الممكنات تتلازم الواجبات كما مر واما على القول الثاني اي واما
عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى تعليل الاحكام بالمعاني ان المعاني
توجبها وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية لا تعقل الخ لوجوب معانيها
الخ اي لا يعلم بثبوت المعاني علم بوجوبها اي علم بثبوتها اي المعنوية اي يفيد العلم
بثبوتها فكانها اي المعاني مع المعنوية ذات واحدة وبعضهم ان المعنوية كانها
اي المعنوية مع المعاني ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات
للاحوال الخ يقتضي الثاني اذ لا ذات الخ بمعنى انه لا يعقل اتصاف الاحوال
المعنوية بالامكان الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العدم في حد ذاتها مع انها
ليس كذلك فقوله حتى يقال انها الاحوال وقوله في ذاتها الاوضح بذاتها وقوله
فتكون ممكنة مفرع على المنفي وهو الذات المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال
الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليل لان المعلل قد اخذ علته قبله لان قوله
لوجوب معانيها الخ علة لقوله لا تعقل الا معانيها لاجل ما ذكر لانه لا ذات للاحوال
متميزة عن المعاني الخ يعني انه على القول بثبوت الاحوال الذي الكلام مبني عليه فلو
قام بالرب صفتان العلم مثلا وكونه عالما وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذن
لها ثبوت وتميز في الخارج كالمعاني ولكن لم تصل لمرتبة الوجود وحينئذ فقول الشارح

اذ لا ذات للاحوال الخ ممنوع بل لها ذات اي حقيقة متميزة واجيب بان مراده
لا ذات لها متميزة بحيث يثبت لها تماثل او تخالف بقطع النظر عن المعاني هذا هو المراد فلا
ينافي انها في المعتقد ذات ان متميزتان كذا قرر الشيخ ولا يقال ما المانع من ان نفس
المعنوية يثبت لها التماثل والتغاير في حد ذاتها بقطع النظر عن معانيها لانه
لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى لها تاثيرا فيها فيلزم الامكان على القول الثاني فتامل
ذلك والحاصل اي وحاصل ما في البحث السابق لان النظر لكلام المقترح فقط
افادة الاثبات اراد بالاثبات الثبوت بل باجماع المسلمين اي الشامل
للمعتزلة في مجرد اطلاق اللفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المعنوية
فهل يقال ذلك او يمنع الحق انه يمنع وظاهر كلام الشارح ان النزاع في اطلاق لفظ التعليل بان
يقال المعاني علل للمعنوية مع ان اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم في كلامهم فهذا
يدل على انه لا نزاع في اطلاقه فترجح الى ان محل النزاع انما هو في اطلاق
الايجاب وقد يقال بعد ذلك انظر اي فرق بين التعليل والايجاب حيث شاع
اطلاق التعليل ومنعتم اطلاق الايجاب مع ان التعليل هو الايجاب ولا يحتمل ان
يراد من التعليل التلازم فكذلك الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او
نقصا تنويع في التعبير وهو من عطف الملزوم على لازمه احتجت على نفي الصفات
اي كلها لا المعاني فقط لانهم يقولون صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف الا
بسلب او باضافة او بصفة مركبة من سلب واضافة كما مر بيانه يقرب
يقرب من شبهة الخ وجه القرب ان كلا من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته
تعالى لان الفلاسفة يقولون متى ثبتت الصفات مطلقا لزم امكانها والمعتزلة
يقولون متى وجدت المعاني لزم امكان المعنوية لو وجدت الصفات اراد
بالوجود الثبوت فيشمل المعاني والمعنوية لاستحالة الخ هذا دليل الملازمة
التي في الشرطية هذا وكان الاولى للشارح ان يقول لزم ان تكون مفتقرة الى الذات وان
يفتقر بعضها الى بعض فيجعل اللازم لوجود الصفات امرين ثم يبين تلك
الملازمة بقوله لاستحالة قيام الصفات بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله
لاستحالة الخ بيان للملازمة والنظر للطرف الاول وهو افتقارها للذات وقوله ولان
بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الثاني وهو افتقار بعضها الى بعض وكان
الشارح وقع في وهمه ان الشرطية محتوية على الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما التي هي

شرطا

شرط في القدرة الاولى ان يقول شرط في الكل يلزم ان يكون المشروط وهو جميع
الصفات ما عدى الحياة ومتاخرا عنه في العقل اي ان العقل يحكم بتقدم الشرط
على المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار الخ هذا في قوة التعليل للاستثنائية
المحذوفة وكانه قال لكن التالي وهو كون صفاته مفتقرة الى الذات او الى صفة اخرى
متقدمة عليها باطل لان الافتقار والتقدم على واجب الوجود محال والحاجة
عطف تفسير لان المراد بالحاجة الاحتياج والتقدم على واجب الوجود محال
كان المناسب ان يقول وتاخر واجب الوجود محال وهذا معطوف على التعليل الاول
وهو قوله والافتقار في الوجوب والاول راجع للوجهين معا اعني افتقار
الصفات للذات وافتقار الصفات بعضها الى بعض لذكره الافتقار في كل منهما
والثاني وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع لقوله ومتاخرا عنه في العقل
بقي ان التاخر لواجب الوجود في التعقل غير مضر فان الصفات واجبة الوجود
وكذلك الذات مع ان الشان ان تتعقل الذات قبل الصفات لان الشان ان يتعقل
المحل اولا قبل الحال ولان ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات نعم التاخر لواجب
الوجود في الزمن محال فقول الشارح والتقدم على واجب الوجود محال ان اريد بالتقدم
الذي جرى عليه الكلام في الدليل وهو التقدم العقلي فلا نسلم وان اريد به التقدم في
الخارج فمسلم لكن لا يطابق ما جرى عليه الدليل فتامل منع الملازمة اي
المذكورة بين وجود الصفات وبين الافتقار الى الذات وافتقار بعضها
الى بعض في قولهم لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار بعضها
الى بعض ثم ان في كلام الشارح حذفا يدل عليه ما بعده تقديره والجواب منع الملازمة
ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير فكان على الشارح ان يذكره ويوجهه فقوله لان الافتقار
للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك اي الافتقار للغير الموجب للحدوث والاولى حذف
هذا الكلام لانه غير مناسب لانهم الزمونا الافتقار لا انهم قالوا انتم ادعيتم ذلك
حتى نرد عليهم بانا لم ندع ذلك فكان الاحسن في الجواب ان نقول ان اردتم بالافتقار
مجرد التلازم بمعنى انه لا توجد الا مفتقرة لغيرها فالملازمة صحيحة لان هذا مسلم
وليس بمحال وحينئذ فالاستثنائية القائلة لكن افتقارها محال ممنوعة اذ ليس افتقارها
بهذا المعنى بمحال فانه كالتلازم بين ممكنين او التلازم بين واجبين وان اردتم بالافتقار الاحتياج
للغير فالملازمة ممنوعة لان الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه يقتضي ان المفتقر

يفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن نقول بقدم الصفات كلها والقديم لا يفتقر
فالحاصل ان قولهم لو وجدت لزم افتقارها ممنوع او لا يلزم افتقارها على هذا الوجه
كما ذكرنا وهنا ليس جاريا على اسلوب المناظرة وان عنيتم بالافتقار الذي
الزمتمونا به وهذا عطف على المحذوف في السابق وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير على
الملازمة ولم يكن الخ الواو للتعليل اي لانه لا يكون الافتقار بمعنى الملازمة
منافيا للوجوب لانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان فلم قلتم الخ هذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار بمعنى التلازم ينافي
الوجوب اي قولكم ذلك لا يصح ان هذا التوقف في العلم او الوجود المراد
بالتوقف في العلم ان لا يتصور ذاته الا موصوفة بالصفات والمراد بالتوقف في الوجود
ان لا توجد ذاته تعالى الا موصوفة بها كما نقول في الجوهر والعرض انه لا يتصور
احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد احدهما خارجا الا مع الاخر وليس المراد بالتوقف
في الوجود ان يكون معدوما ويتوقف على الاخر فيفيده الوجود واذا كان المراد
بالافتقار ان الوجودين لا ينفك احدهما دون الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود
عن مقارنة الاخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك
لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه او يستلزم الامكان
في بعض النسخ ويستلزم الامكان بالواو التي للتعليل وهذه النسخة انسب
بقوله بعد فان الامكان الخ او يكون سندا لقوله ويستلزم الامكان الذي
هو سند لقوله ينافي وجوب القديم الوجوب بخلاف نسخة او وان قوله وان
الامكان راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول
فلم يذكر له سندا كذا في العكاري وان الامكان اي للشيء وقوله بصحة
الارتفاع اي بصحة ارتفاعه وقوله وان الامكان الخ علة لعدم صحة قولهم
ان هذا القول يستلزم الامكان نقول العكاري انه سند لقوله ويستلزم الامكان
اي سند لعدم صحة قولهم ذلك ولا احتياج لكل منهما اي من الواجبين
فلا حاجة لهذا في الرد فالاولى اسقاطه لان الرد يقتصر فيه على قدر الحاجة
الواجبين اي للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موهما للاحتياج
فاذكروا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم وهو لا ينافي الوجوب فاذكروا الخ
واما قوله والامكان الخ الاولى اسقاطه لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما للافتقار

فرض

نفرض وجودهما محال الاولى ان يحذف لفظ فرض ويقول نحو وجودهما محال لانه لا يفيدوا
بصحتهم الا ان المراد ذلك وانما كانت شدة فضيحتهم اذا قالوا ذلك لما في هذا
الكلام من التناقض ثم ان الاولى للشارح ان يقول وقولوا لا يمتنع واجب موجود بلازمه
واجب اخر لان هذا هو الواقع منهم ومدعاهم واما ما قاله الشارح فلم يقولوا به وليس
مناسبا للموضوع وتم وجه ظهور فضيحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لا مانع
من ان الواجب بلازمه واجب اخر سوى المغالطة هذا من تاكيد الذم
بما يشبه المدح نحو فلان لا خير فيه الا انه يسيء الخلق الوهم اي الوهم
للاحتياج ولاستعماله الخ واستعماله اي لفظ الافتقار ومطلق
التوقف اي والحال ان مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الخ اي لان التوقف
يصدق بالتلازم الا اذا صح النفي عقلا مثلا العالم متوقف على الذات
العلية ولما كان يصح عقلا نفيه ازلا صح وجود الباري في الازل فاقتضى
ذلك التوقف الحاجة الى المؤثر وصفات الباري وان كانت متوقفة على الذات
لكن لا يصح عقلا نفيها عنه في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج الى
المؤثر وكذلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح نفيه عقلا عنه فلا يقتضي
هذا التوقف الاحتياج لتاثير الجوهر فيه وقيده بقوله عقلا للاحتراز عن
النفي في الخيال فلا عبرة به اذ قد يقع في الوهم ابتداء نفي الصفات عنه تعالى في
الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر وخطورا بالبال عطف تفسير على قوله
لا تعد برأي الخيال فالقوم يعني الفلاسفة حكموا التخيلات اي الامور المتخيلة
وهي الشبه وقوله على ضعفها اي مع ضعفها فيما لا يهتدي اي في القديم
الذي لا يهتدي في فيح صحرائه اي في صحرائه الواسعة فالفيح بكسر وسكون اليا
جمع فيحا وهي في الاصل الصحراء الواسعة فتجرد عن بعض معناه وتجعل الاضافة
من اضافة الصفة للموصوف كما علمت والمقصد تشبيه العقائد بالصحراء الواسعة
ومعلوم ان الصحراء الواسعة لا تسلك الا بالسلاح الماضي فكذلك العقائد
لا تسلك الا بالادلة القوية وهؤلاء القوم سلكوا في الصحراء الواسعة يعني الصفات
القديمة بالاراء الضعيفة يعني الشبه المتخيلة النافذ بالذال المعجمة وهي
الماضي القاطع في ان الافتقار فيعني من يوجب الامكان اي فلو
وجدت الصفات لزم امكان لتوقفها على الذات وهذه اعني التوقف يوجب

الامكان قضية اولى وقوله وان كل مركب الخ قضية ثانية وقوله وجزؤه غيره
قضية ثالثة وقوله والمفتقر الى الغير الخ يرجع للاولى لان المفتقر للغير متوقف على
ذلك الغير وفي مقدمة الرابعة وهي الصفات توجب تركب الموصوف
وهذه هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف على قوله
اعتقد اي لما اعتقد كذا وتوهم الخ واستعمل هذه المقدمات اي الاربع
المذكورة سابقا في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله اي بان قال كل شيء مما
سوى الله مركب باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزء المركب غيره
والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا فكل شيء سوى الله ممكن والله لم يات بهذه المقدمات
على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في المقام والفخر اعتقد صحة هذه
المقدمات كلها والاولى غير صحيحة اذ لا نسلم انها اي الموصوف مركب باعتبار
اوصافه الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا ككونه غير منقسم وفي جهة
ومتحركا مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك المقدمة الرابعة القائلة والمفتقر
للغير لا يكون الا ممكنا لا تسلم لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي امكان
المتوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار بهذا المعنى لا ينافي
الوجوب وقوله المركب مفتقر الى جزئه مسلم لكن لا من حيث انه يفيده الوجود بعد
العدم بل بمعنى انه لا يحصل في الخارج الا به وان شئت ابطلت الاولى فقط
فلا يضرنا تصحيح الباقي وعلى ذلك اقتصر الشارح فيما يأتي استشعر النقص
جواب لما اعتقد اي استشعر ان المقدمة القاطعة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا
تجري في صفات الله هذا مما استغفر الله فيه تعبيره بالاستشعار يقتضي
انه غير جازم بالقول بامكانها ولذا قال وجزم اخرى وصرح الخ عطف تفسير
لجزم لان الجزم الاعتقادي لم يطلع عليه الا الله بكلمة اطلق الكلمة على الكلام
مجازا وقوله لم يسبق اليها يحتمل ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل
السنة فلا ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك يستلزم امكانها
ويحتمل ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا للقول بها لان الكرامية وان قالوا بحدوثها
لم يقولوا بقدمها بالغير فهي عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم واما الفخر فهو
وان قال بامكانها لذاتها لم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامية
بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد الى هذه المقالة وقد تبع

الفخر

الفخر في هذه المقالة جماعة كالبيضاوي والعضد والامدي والسعد واكثر الاعاجم
ممن شرفته اصول الفلسفة في التفرقة بين القدم الزماني والذاتي والواجب لذاته
ولغيره ولم يتفطنوا ان القدرة مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى كان العجز
ممكنا في حقه ايضا لان تجويز احد المتقابلين تجويز للاخر ولو كان العلم ممكنا كان
الجهل ممكنا لكن العجز والجهل محال في حقه تعالى باتفاق فتجويز المحال محال والذي
عليه المحققون وهو الحق الموافق لنصوص المتقدمين ان الصفات واجبة
الوجود لذاتها كما ان الذات كذلك رضاها في ذلك الخ من جهة انه قايل
بتاثير الذات في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة بتاثير الذات في
الصفات لعالم بطريق العلة ان العالم اي الافلاك والاجناس والانواع واما
الاشخاص فيقولون بحدوثها بالذات والزمان ونعوذ بالله من زلة العالم
لان العالم يتبعه الناس في زلته بخلاف الجاهل فاعلة لها ليس المراد
فاعلة لها بالايجاب كما يقول الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من حيث هو
واحد قابلا وفاعلا لان الصفات بالاختيار وحينئذ فيكون الصفات حادثة بالذات
والزمان لان اثر المختار لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب
الكرامية تورد على الفخر انه يلزم قيام الحوادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث
الذات تخرص ذلك بجعل الصفات اضافات ونسبا ولا يلزم من حدوث
النسب والاضافات حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم
من حدوثها حدوث الذات القائمة بها هذا محصل كلام الشارح وهذا القول خلاف
المشهور عن الفخر والمشهور عنه ما تقدم في كلام الشارح التلمساني من ان الصفات
ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى ووجه كون القول الثاني اشنع من
الاول ان الصفات على القول الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول
فهي حادثة بالذات فقط قديمة بالزمان والى هذا القول الثاني اشار الفخر في المعالم
بقوله هذه النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم
لا شك انها امور غير قائمة بنفسها واذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة مؤثرة في هذه
النسب والاضافات انتهى ومن تبع مذهبه الخ يحتمل ان هذا من تمام القول

الذي قبله فلذا عبر اولا بامتنع وعبر ثانيا بيمتنع ويحتمل انه اشارة لقول ثالث وهو
برد الصفات الى مجرد نسب واضافات لا ثبوت لها في الخارج وانما هي اعتبارات
عقليه وهذا سلوك لمذهب الفلاسفة من انكارهم الصفات وردها الى
سلوب واضافات وعلى هذا الاحتمال فلا وجه لجعل المص القول بكون الذات
قابلا وفاعلا امتنع وجعل القول برد الصفات الى مجرد النسب اشنع من ان هذا
القول تصريح بنفي الصفات وسلوك لمنهج الفلاسفة   واضافات
عطف على النسب عطف تفسير قال شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد
الصغير وقد رجع الفخر عن القول بانها حادثة وانها اضافات ونسب معقولة
لما ان ذلك القول كفر واستمر على القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب
ذاته تعالى   وتسميته لها في بعض المواضع الخ عطف على رده وحاصله ان
اهل السنة يمنعون ان يقال في المعاني انها غير الذات لان الغيرية وان كانت
صحيحة في المعنى ونعتقد لان حقيقة الصفات مغايرة لحقيقة الذات
لكن يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات وتفارقهما لان الغير في الاصطلاح
هما اثنان الذات يمكن تفارقهما والتفارق بين الذات الازلية وصفاتها
محال فالغيرية توهم المحال وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به سمع يمنع
اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين الذات لان العينية تدل على الاتحاد وهو
مستحيل لان التباين بين الذات والصفات قطعي فالعينية ممنوعة اطلاقا
واعتقادا خلاف الغيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط فان قلت ان قول اهل السنة
صفات المعاني ليست عين الذات ولا غيرها متناقض قلت لا تناقض لان نفي
الغيرية بحسب الوجود وانهما لا يفترقان ونفي العينية بحسب الحقيقة
وانهما ليسا متحدين فلا يلزم التناقض الا لو اريد بنفي الغيرية انه لا تغاير في المفهوم
وان هذا هو هذا لكن ذلك غير مراد   الى اكثر هذه الاراء الاولى حذف
لفظ الاكثر لان المذكور فاسد بجميعه لا الاكثر ها فقط   مع ان الشيء لا يتكثر الخ فان
الجوهر الفرد يتصف بالامكان وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه لا يقبل القسمة
وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركب فيه وهذا سند لفساد
المقدمة الاولى القائلة الموصوف يتركب باعتبار صفاته واستدل على فسادها
دون فساد ما عداها من المقدمات لان غيرها مبني عليها ويلزم من فساد المبنى

عليه

عليه فساد المبنى وان كان بعضها صحيحا في نفسه على انه قد تقدم فساد المقدمة
الرابعة وهي والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا   لازم له اي للمتحيز تمازمنو لازم له
وحاصله ان مقتضى الشبهة التي استدل بها على امكان ما سوى الله يقتضي تركب
الذات العلية فقوله التركيب يجعل الصفات ممكنة والقديم لا يصح تركبه من
الممكن فيقال له هذا وان تعلق من جهة الا انه لا يضرك من جهة اخرى وذلك
لان الذات اذا اثرت في القدرة فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه اخر وهكذا وحينئذ
تثبت للذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول
بتركيبها ومتى كانت الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه جعل علة الامكان
التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات   كالعلم اي والسمع والبصر   كالقدرة
الكاف استقصائية   فاذا تمايزت اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت
اي باعتبار الذات   اقتضت اي تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضي
اي لها اي للصفات وهو الذات اي فتقوم بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها
المختلفة والوجه الذي اثرت بسببه في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي
اثرت به فيهما غير الذي اثرت به في الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك
الصفات وجوها مختلفة في المقتضي لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه بطريق
العلة عند من قال بها الا شيء واحد ولا يصدر عنه اكثر من ذلك الا بوجوه مختلفة
كما قالت الفلاسفة انه واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم ينشا عنه بطريق
العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك العقل ممكنا لذاته وواجبا لغيره نشا عنه
من جهة وجوبه عقل ثان ونشا عنه من جهة امكانه فلك اول وهكذا ابتداء في
التعقل للعقل الثاني وما بعده الى اخر العقول العشرة والافلاك التسعة وحيث
اقتضت تلك الصفات وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه
وحينئذ فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول بامكانها   ولما استشعرت الفلاسفة
ذلك اي ان التركيب باعتبار الصفات يستلزم بتركيبها الامكان   ولبسوا
على المسلمين الخ التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين واما المتقدمون
منهم فلم يتحاشوا بل صرحوا بالتعطيل اي بنفي الصفات   باطلاقها اي الصفات
والجسماني اي ولاقا بها بالجسم بان يكون عرضا فالمراد بالجسماني ما يقوم
بالجسم ولما قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة الالف والنون   بالمباينات

انه عالم من اضافة المصدر وهو اثبات لمفعوله اي مطالبون باثباتهم المعنى المستفاد
من العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني . بما دلت البا للسببية وهي متعلقة
بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون باثبات العلم لدلالة احكام الافعال واتقانها
عليه الافعال اي المفعولات اي فهذه المفعولات المتقنة دلت على اتصاف
المولى بالاتقان والاحكام وهو يستلزم العلم نعوذ برضاك اي رضاك الحاصل
بالمنتمي على العقايد القويمة على طريق معرفتك الاضافة للبيان ويصح ان يراد
بالطريق الادلة اي ثبتنا على الادلة الموصلة لمعرفتك بحيث لا يلحقنا شبهة
وثبتنا جملة استثنائية ايضا معطوفة على جملة نعوذ وهي جملة استثنائية
ايضا قالوا لو وجدت الخ هذا دليل ثان للمعتزلة ولم يقل وقالوا بالعطف
اشارة الى ان كل شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات لافادتها المقصود لهم
بخلاف لو عطف لزم تكثر القديم اي لكن التالي باطل لان الاجماع الخ لحذف
الاستثنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو في قوله والاجماع الخ تعليلية
قلنا الموصوف الخ حاصله مناقشة في الشرطية وحاصله انكم ان اردتم بتكثير
القديم مركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة لانه لا يلزم من وجود
الصفات تكثر الذات لان الموصوف لا يتكثر بصفات يقال فيه بسببها انه كثير
لغة ولا عرفا ولا عقلا وان اردتم بتكثير القديم تعدده ووجود معناه وهو القدم
في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية مسلمة ولكن الاستثنائية لا نسلم فقولكم وتعدد
القدما باطل ممنوع والاجماع الذي نقلتموه على ان القديم واحد لا تعدد فيه يجب
ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية واحدة لا تعدد فيها
وليس معناه ان القديم لا يثبت الا لشي واحد من الله غير نظر الى كونه
موصوفا او صفة كما فهمتموه والحاصل ان قول المص قلنا الخ مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في
الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم فتامل بدليل ان الخ الاضافة
للبيان عديدة تاكيد لصفات وهو واحد تصريح بما علم التزاما من
قوله الفرد الملحدة من الالحاد وهو الزيغ فيقال لكل من خرج عن طريق ملحد
والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق لو كانت صفات الباري تعالى موجودة
الخ كان الاولى ان يقول لو كان له صفات معاني الخ لان الخلاف انما هو في اثباتها

لكان معه

لكان معه في الازل قدما اي لكن التالي باطل وقوله لكان معه الخ هذا التعبير
غير مناسب لان هذا التعبير انما يناسبه المناقشة في الاستثنائية فقط ولا يناسبه
ما ذكره المص من المناقشة في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن لزم تكثير القديم
لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزا ويحتمل ان يكون كثرة القديم
بمعنى وجود معناه وهو القدم في متعدد واما قوله لكان معه في الازل قدما فانه
لا يحتمل غير المعنى الثاني وهذا لا يناسبه الطرف الاول من طرفي الجواب الذي هو قوله
منع الملازمة ان اردتم الخ وهو معنى قولي الخ ظاهره انه مساوله وفيه
نظر بل هو اخص منه كما علمت والاولى بتركيبه من اجزا وكثرة اجزائه فيه ان التركيب يتحقق بجزئين
يقال فيه اي في الموصوف بسبب تلك الصفات فان كثرة الصفات الخ سند لمنع الملازمة ولا
والحركة او السكون وكونه في جهة وعدم قبوله الانقسام بصفات عديدة اي من التحيز
القدم المفهوم من القديم وهو عدم الاولية للوجود وجود معناه اي معنى
التي اسنده نوها بالاجماع منعنا الاستثنائية اي
ولزمكم المصادرة هي اخذ الدعوى جزا من
الدليل ودعواهم تكثر القدما باطل ودليلهم لو وجدت الصفات لزم تكثر
القدما باطل لكن تكثر القدما باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي عين الدعوى
والاجماع الخ لما منع الاستثنائية وكان سندها الاجماع شرع في تاويله بقوله
والاجماع نعم لفظ الواحد الخ كان الاولى ان يقول نعم لفظ ان القديم
واحد اذ هو المشترك لا لفظ الواحد والحاصل ان لفظ ان القديم واحد الذي
نقل الاجماع عليه وجعلوه سندا للاستثنائية يطلق على معنيين ما قلناه وهو
ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على ما فهموه
من ان صفة القديم لا تثبت الا لشي واحد فازيلوا الاشتراك من اللفظ
اي فان ابطلوا اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه من
اوصافه وقولوا الخ الاولى فازيلوا اللفظ المشترك من الدليل واتوا بدله
بلفظ صريح في اثبات مدعاكم وقولوا لكن التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم
لا تثبت الا لشي واحد فلا تجدون الخ وكيف يصح الواو تعليلية لهو سند
لقوله فلا يجدون لصحته سبيلا البراهين العقلية اي التي تقدمت
عند اثبات صفات المعاني ان هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه

لو وجدت الصفات للزم التكثير في القديم حتى قال ما قال اي من ان كان ٤
الصفات وحاصله ان الفلاسفة والمعتزلة قالوا لو وجدت الصفات في الازل للزم تكثير
القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو وجود الصفات
ازلا فلذا قال المعتزلة انها ممكنة بالذات ولا يلزم تركب الذات لانه لا يصح تركب ٤
القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكروها بالمرة وانظر هذا الحصر المشار له
بقول الشارح واعلم ان هذه الشبهة هي التي عزت الخ فانه يقتضي عدم شبهة اخرى
في جانب الفلاسفة وانت خبير بانه قد سبقت لهم شبهة اخرى عند قوله
في الشارح واعلم ان الفلاسفة قد احتجت على نفي الصفات فقالوا لو وجدت للزم
افتقارها الى الذات الخ فتامل لو وجدت اي المعاني للزم الخ هذه شرطية
وذكر دليلها وحذف الاستثنائية اي لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم وهو وجود
ولكن نقيضهم وهو مطلوبهم وقوله للزم تعدد الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد
الاله لان الالهة معلوم انها متعددة لمشاركتها اي الصفات وقوله له
اي للاله وهو الذات العلية وذلك اي الاشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم وهو الكون عالما والكون قادرا الى اخر المعنوية واذا كانت صفات
المعاني مشاركة للاله في اخص اوصافه وفي اعمها كانت الهة والاخص ما يتفرد به
الموصوف ويتميز به عن غيره والاعم ما لا يتفرد به الموصوف عن غيره قلنا الخ
هذا ابطال للشرطية بابطال سندها وحاصله ان اخص الاوصاف هو الصفة
الثبوتية المقومة لماهيته المميزة لها عن غيرها والقدم ليس كذلك فمشاركتها
للاله في القدم لا يقتضي انها مشاركة له في اخص اوصافه اللازم له مشاركتها
له في اعمها اللازم له كونها الهة لنوع ان القدم صفة ثبوتية اي لما سبق
انها صفة سلبية على التحقيق فضلا عن ان يكون نفسية اي ذاتية
مقومة للذات وجزءا منها بنفسه نسبة للنفس بمعنى الذات اي ان القدم لم
تثبت له اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف تثبت له اعلاها وهو الاخصية
هذه شبهة اخرى لهم اي المعتزلة احتجوا بها على نفي المعاني ولم
يعطفها على ما قبلها لما مر والتالي معلوم الاستحالة فيه اشارة الى ان
الاستثنائية المطوية في كلام المتن لا يحتاج لسند ولذا لم يتعرض له فيه
وبيان الملازمة الخ حاصل ما ذكروه في بيان الملازمة مقدمات لانه الاولى وهي
قوله

قوله ان الصفات الخ مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله واخص وصف الباري
الخ وسندها سيظهر لك القدح فيهما في الشرح والثالثة وهي قوله والاشتراك في ٤
الاخص يوجب الخ سياتي القدح فيها في قول الشارح ثم لا يجاب في الاخص في باب التماثل الخ
فاذا ظهر ما في المقدمتين من الخلل ولا يخفى خلل ما فرع عليهما لانفراده الخ
فيه ان انفراده بالقدم لا ينتج انه اخص اوصافه لان النفي الوجودي قد يتفرد بوصف
سلبي وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا فيلزم ان تكون تلك الصفة اي
الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات المعاني اذا كفرت النصارى بالتثليث
مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف مع البنا للفاعل والاول اولى لمناسبة قوله
بعد فانتم اولى بالتكفير ثم ان التعبير بالتثليث نظرا الى ان هذا وجه اخر من الاستدلال
صدر من المعتزلة الزاما لاهل السنة كانهم يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله
والتالي باطل وايضا انتم معشر الاشعرية وافقتمونا على تكفير النصارى وما ذاك
الا انهم اثبتوا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا انتم سبعة او ثمانية ان تكفروا بكفرهم
من باب اولى واجاب المص فيما ياتي من الوجه الاول بقوله والجواب منع الملازمة
واجاب عن الثاني بقوله واما قولهم كفرت النصارى الخ ويحتمل ان يكون من
تتمة الوجه الاول اتي به تقوية للالزام اللازم من استدلال الخصوم وعلى هذا
الاحتمال والاول حذف ايضا وقوله وهي الذات اراد بها الوجود وقوله انتم ذلك
اي هذه الثلاثة وقوله اولى خبر ثان عن انتم منع الملازمة اي نعلم تسليم
دليلها وكيف وهو سلب استفهام انكاري اي وكيف يكون وصفا اخص وهو
سلب والوصف الاخص لا يكون الا امرا وجوديا لانه جزء من الذات عبارة
عن نفي الخ اي معبر به وفي الكلام تسمح كما مر لان المعبر به الالفاظ والصفة ليست
لفظ العدم والاولى للمتن ان يحذف عبارة ويقول لانه نفي سبق العدم اي لانه انتفا
سبق العدم فالنفي بمعنى الانتفا ونفي الاضافة اي وانتفا الاضافة وهي ٤
سبقية العدم والشيء لا يقوم بنقيضه وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود لو
تقوم بالقدم كان قد يقوم بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس نقيضه العدم
لكن لو تقوم بالعدم لكان متقوما بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقول الشارح لا بنقيضه
بنقيضه فيه حذف اي بنقيض ما اتصف به والمراد بالنقيض المنافي لان العدم
مساو لنقيض الوجود لا انه نقيضه لا يكون الا وصفا اعلم ان الوصف صادقا

بالسلبي وغيره فاخرج السلبي بقوله ثابتا والثابت صادق بالوصف الذاتي كالناطقية
بالنسبة للانسان وغير الذاتي كالقدرة والارادة فاخرج غير الذاتي بقوله ذاتيا
ثم ان الذاتي قد يكون به الامتياز كالناطقية بالنسبة للانسان وقد لا يكون به
الامتياز كالحيوانية فزاد قوله يكون به الامتياز لاخراج ما لا يكون به امتياز كالحيوان
فانه لا يقال له اخص اوصاف الانسان الذي تقومت به الماهية وصف
كاشف لان الذاتي شانه ذلك لكن قد تقرر في المنطق ان الفصل وحده ذاتي وكذا
الجنس واما مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا فعلى ان النوع غير
ذاتي فالوصف كاشف والا فمخصص يخرج النوع لانه مجموع الماهية لا متقومة
به وامتازت الخ خرج به الذاتي كالاعم كالحيوان اذ لا يقع به امتياز وقوله
هو الذي تقومت الخ رسم للاخص واستغنى عن ذكر القيد الاول في الاخص وهو
ان يكون ثابتا لان الذاتي يستلزم الثابت كالنفس الناطقة اراد بها
القوة المدركة كالتفكر بالقوة ولم يرد به الروح سلبا اي سلبيا
نسبته اي الوصف السلبي وقوله وبين الاخص لفظ بين زائد لان بين انما تزاد بين
متعدد مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد اتصف بالثبوت وبالذاتية
وبالتمييزية فالمراتب ثلاثة والسلب لم تثبت له هذه الثلاثة وحينئذ بين السلب
والاخص ثلاثة مراحل وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التمييز
يعود على المنع اي في عبارة المتن في قوله ممنوع ان القدم الخ وقوله وضميره اي ضمير
الفعل وهو فضل الذي هو بمعنى بقي وقوله او النفي اي في عبارة غير المتن
الذي فهم مما قبله اي قبل فضلا لانه اي فضلا نحو فلان لا ينظر للفقير
فضلا عن اعطائه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطائه او حالة كون عدم
النظر فضل فضلا اي نفي نفيا من الاعطاء وحاصله ان الاعطاء لم ينتف
بالمرة بل نفي منه بقية وهي عدم النظر له وجعل عدم النظر له من جملة الاعطاء
على طريق التهكم ومعنى ما نحن فيه ان كون القدم صفة ثبوتية ممنوع وفضل اي
نفي هذا المنع عن كونه نفسية او حالة كون هذا المنع اي منع كون القدم صفة
ثبوتية نفي بقية من كونه صفة نفسية فحاصله ان كون القدم صفة نفسية
لم ينتف بالمرة بل نفي منه بقية وهي كونه سلبية ونحو فلان لا يملك درهما
فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم ملك الدرهم نفي بقية من ملك الدينار

على

على طريق التهكم ونحو فلان لا يعطي الدرهم فضلا عن الدينار فمعناه ايضا ما ذكر
ونحوه اي مثاله المثال المذكور من كون النفي فيه معنى اي لم تبلغه اي لم
تبلغ الهمم ادنى العدد فضلا عن ان تترقاه اي حالة كون عدم العدد بلوغ بقي
بقية من الترقي والقصد منه اي والقصد منه اي من التركيب الذي وقع
فيه لفظ فضلا بمعنى عده بعيد اي وليس المراد بالاستبعاد طلب البعد
ثم ان عده بعيدا انما هو من سياق الكلام والا فالعبارة انما تفيد انتفى الادنى فقط
و عدم حصوله وكونه بعيد الحصول او الاقصى اخر ثم ان استبعاد الادنى يجامع
امكانه واستحالة ما فوقه وليس المراد انه من افراد المحال وهو من
قولك الخ اي وفضلا من ماخوذ من قولك الخ فهذا بيان لاصله والمعنى
في المثالين وهما فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه وتقاصرت الهمم عن ادنى
العدم فضلا عن ان ترقاه والذي بقي منه اي من العطا بمعنى لا اعطي
عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطاء على طريق التهكم هذا والاولى حذف
لفظ الجملة لانه يناقض قوله والذي بقي منه الخ تامل وبقي منه اي من
الترقي التقاصر اي عدم بلوغ الادنى وجعل التقاصر من جملة الترقي على جهة
التهكم وبقي منه عدم الثبوت اي وبقي منه اي من المنفي وهو الاخصية
عدم الثبوت على طريق التهكم لان الوصف الاخص انما هو ثبوتي فجعل منه عدم
الثبوت على طريق التهكم فالفاعل هو عدم الثبوت والتقاصر وعدم النظر وهذا
هو معنى ما تقدم من ان الضمير عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلان لا يملك
درهما فضلا عن دينار اي انتفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك الدرهم
وكذا تقول في نظائر هذا التركيب والاحسن انه لا محل لهذه الجملة
اعني جملة فضل فضلا اي فتجعل مستانفة ووجه الاحسنية ان الاستئناف
اوكد وانفع لرجوعه في المقام الى اقامة برهان على المدعي فهو بمنزلة الدعوى
المصاحبة لبينة وذلك لان قولك فلان لا يعطي الفقير درهما فضلا عن دينار
او في قوة قولك فلان لا يعطي دينارا لانه لا يعطي فلان لا يعطي الدينار
اولى واحرى وقولك فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه في قوة قولك
فلان لا يعطي الفقير لانه لا ينظر اليه مع حقيقة فلان لا يقع منه اعطاء اولى
واحرى فالدعوى تؤخذ من حاصل المعنى وفيه تقديم الدليل على المدلول وهذا

المعنى وان كان يفهم من العالمية لكن لا على هذا الوجه اي بحيث يكونا على صورة
الدعوى والدليل بمعنى تجاوزا وهي اما حال بمعنى متجاوزا او مصدر لفعل
مقدر والجملة اما حالية او لا محل لها على ما ذكر في الوجه الاول وان المستبعد
الخ الواو بمعنى اي والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر والحاصل ان هذا الكلام
مخالف للاول من وجهين تفسير فضلا بمتجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر واما
على ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا بمعنى البقا في المثالين اي وهما فلان
لا ينظر الفقير فضلا عن اعطايه وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا
عن الترقي فمعنى المثال الاول على هذا القول فلان لم يقع منه اعطا للفقير فتجاوز اي
انتقل من عدم الاعطا الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يقع من الهمم الترقي فتجاوزت
اي انتقلت من عدم الترقي الى تصورها لادنى العدد وانما كان هذا لانه جعل
المستبعد عدم النظر وعدم بلوغ الهمة ادنى العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ
الهمة للادنى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف ما مر فانه جعل المستبعد مدخول
النفي اعني عدم النظر للفقير وعدم بلوغ الهمة الادنى ونحو فلان لا يعطي درهما
فضلا عن دينار معناه انه لا يعطي درهما وتجاوز من عدم اعطا الدرهم الى عدم
اعطا الدينار والمستبعد عنده عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فقريب
واعطا الدينار بمنزلة المستحيل قاله السعد الضمير للخطا بل
باثبات الهة الخ فيه ان الذي تقدم له ان النصارى يقولون ان الاله مركب
من مجموع الصفات الثلاثة نعم كلامه هنا على ظاهر كلام بعض المفسرين
من ان الاله عندهم ثلاثة الله وعيسى ومريم لكن لا يحسن به الرد على
القول ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة فالمناسب ان يقال في رد
تلك الشبهة انما كفرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما
لو اثبتوها له تعالى لا على انها اجزا له بل صفات ما كفرناهم التي لا يرضى
بها مميز وذلك لانهم قالوا ان للاله ثلاث اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون
عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرونه عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرونا عنه
بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا بين متنافيين
واحد وكثرة ومن معنى الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج على نفي المعاني
جملة وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج من

معنى ماسبق

٢١

معنى ما سبق نظرا الى كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قالوا
ومن معنى الخ احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن معنى الذي هو
القدم المناسب اسقاطه لان هذه قاعدة عامة لوحظت في الشبهة
المعنى اي الشيء المعين اي المتشخص واعلم ان علم الله واحد تعلق بامور
كثيرة واما العلم الحادث فطريقتان قيل ان العلم الحادث كذلك وقيل ان كل
معلوم يتعلق به علم فقول الش بالمعلوم المعنى ظاهره الجري على احد القولين وهو
ان كل معلوم له علم لا على القول بان علمنا واحد كعلم الله متعلق بالمعلومات
المتعددة لانه لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره والاشتراك في الاخص
وهو التعلق بالمعلوم المعنى على ما زعموا يوجب الاشتراك في الاعم وهو كونه
صفة محدثا اذ يماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم اما قدمهما
الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة محال ان يثبت لاحدهما ما يثبت للاخر من
حدوث او قدم وكلاهما محال اي وما ادى للمحال محال فيكون وجود
علمه تعالى محالا ان هذا مشترك الالزام اي ان هذا لازم لنا ولهم الا
الاترى انهم اثبتوا لله العالمية وهي تشارك عالميتنا في اخص وصفها وهو
التعلق بالمعلوم المعنى فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعالميتنا في الاعم فيلزم مماثلة
عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثهما او قدمهما وكلاهما محال فيكون ثبوت
العالمية لله تعالى محالا فقول الش فيلزمهم ما الزمونا اي من حدوثهما او
قدمهما فيه حذف كما علمت لان اللزوم المذكور مرتب على المماثلة في الحقيقة المرتبة
على الاشتراك في الاخص والاعم وهذا جواب جدلي اي المقصود به الالزام
فلا ينفع الاتي به لاثبات مدعاه بخلاف الجواب التحقيقي والجواب الحق الخ
اي التحقيقي المثبت للمطلوب وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة غير
ذاتي والاشتراك في الاخص انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث
والقدم غير ذاتي وح فلا يلزم من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه
اشتراكهما في الحدوث او في القدم هذا حاصل كلام الش وفي هذا الجواب نظر من
وجهين الاول انه لا يطابق ما تقرر من الشبهة وح فلا ينهض في الرد وذلك لانهم
جروا في تقريرها على تفريع القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا ولو جعلوا مجرد
الاشتراك في الاخص المذكور يوجب اما قدمهما واما حدوثهما لكان الجواب

ناهضا الثاني ان هذا الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الاخص وهذا
يقتضي حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص يقتضي المماثلة في
الحقيقة وهي تقتضي استوائهما في ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب
لعلمنا الحدوث والجواب الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم ان اخص
اوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعين وهذا المنع ظاهر على مذهب من ينفي الاحوال
لان اخص وصف الشيء عنده وجود عين ذاته لا زائد على ذلك وكذا على مذهب
من يثبت الاحوال بناء على القول بان العلم يحد لان معرفة الاخص فرع عن حد
حقيقته وكذا على القول بانه لا يحد لكونه ضروريا اما على القول بانه لا يحد
للتعذر فلا اشكال لانا نتعقل العلم اي بالكنه وهذا سند لما قبله وهو
مسلم في العلم الحادث فانا نتعقله بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا والثاني
لا نتعقل الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم فلا يتم هذا الدليل الا لو كنا نتعقله
بالكنه بدون القدم ونحن انما نتعقله اجمالا لان نحن محجوبون عن كنه
الذات وكنه الصفات والتعقل الاجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي ومن
الناس الخ عبر بالناس اشارة الى ان هذا الاختلاف صادر ممن هو اعم من
الخصوم وهم المعتزلة وقد سبق رده اي بان الوصف الاخص لابد ان يكون
وصفا ثبوتيا اذ انتفاء القدم وصف سلبي وليس ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا
ومنهم يحتمل ان الضمير للمعتزلة ويحتمل لغيرهم اي ومن الناس توجب له
تعالى اي بطريق العلة نوقش فيه بان الشيء اذا كان مؤثرا بالايجاب فلا يكون
مقتضاه الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشيء انما يناسب واحدا وقد جعله
هنا متعددا لكونه قادرا ومريدا الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا ولا
يكون حالا لان الحال لو اوجب شيئا للزم التسلسل لان الموجب بالفتح حال ايضا
يوجب هو ايضا شيئا اخر لا فارق وينتقل الكلام الى ذلك الشيء وهكذا الى
ما لا نهاية له وقد جعله حالا فهذا القول لا صحة له ولا يفتاح في هذه
المقالة عن هذه الصفة اي عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم بالالوهية
ونقل عن الشيخ اي ابو الحسن الاشعري قال رب السموات والارض اي خالق
لهما بالقدرة فانما اي لفظ ما ويراد بها السوال عن فهم الحقيقة
اي كما في قولك ما الانسان فيجاب بحيوان ناطق لطلب تمييز الحقيقة بان

يقال ما الانسان في ذاته او في عرضه فيجاب بناطق او بضاحك وما
ذكره موسى يصلح الخ اي فيكون فرعون سائلا عن المميز للحقيقة بدليل الجواب اذ لو
كان سائلا عن الحقيقة كان جواب موسى غير مطابق له وحيث كان جواب موسى
بالمميز عن سائر الممكنات فلا دلالة فيه على ان القدرة اخص اوصافه تعالى هذا
وما اجاب به التلمساني غير مناسب لاسلوب الاية فانه يدل على ان فرعون انما
يسال عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون اي الا تستمعون جوابه
اساله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها واساله عن الذاتيات فيجيبني بالعرضيات
وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب
الاية ان يقال ان فرعون سال عن الحقيقة وموسى اجابه بالمميز واعرض
عن مطابقة سوال فرعون اشعارا بانه لا ينبغي له ان يسال عن الحقيقة او حقيقته
تعالى لانه ربك واجابه بالمميز اشارة الى انه هو الذي ينبغي له ان يسال عنه
وقول الشيخ الخ لما كان كلام الفخر غير تام فربما يتوهم فساد ما قاله الشيخ
دفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله اي ولو كان غير نفسي
القدرة الخ سند لما قبله وايضا لو كان مراده اخص وصف ذاته للزم تركب ذاته فان
تعالى من اخص واعم وهو باطل عنده اي عند الشيخ وحاصل هذا الكلام
ان من المعلوم ان القدرة عنده من صفات المعاني وهي متوقفة على الذات من
حيث تعقلها لان تعقلها فرع عن تعقل الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان
لا تعقل الذات بدونها فيلزم الدور من حيث ان القدرة قد توقفت على نفسها
لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وهذا معنى قوله
ولا الدار الخ واذا تبين لك اي من ان الاقوال التي قيلت في اخص وصفه
تعالى منها ما هو مخدوش ومنها ما هو ماول ومصروف عن ظاهره ثم ان قضية
كلام الش كغيره يقتضي ان له تعالى وصفا اخص ثابتا في نفس الامر وانما
الخلاف في كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق
الباري تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجب التركيب وهو محال
الا في الحقائق الحادثة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المميزة واما
في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركته لغيره
في الذاتي لامتناع مشاركة القديم للحادث في حقيقته ما ولا فصل وجودي

لاستحالة التركيب عليه غير معروفة للبشر اي غير معروفة بالفعل بالكنه
لاحد فقوله للبشر بيان لمحل الحكم لا للاحتراز واليه ذهب القاضي اي ابو بكر
الباقلاني وهذا سند للاصح وحجة الاسلام اي الغزالي واختار اي الامام م
الفخر انها معلومة بالكنه اي بالفعل لبعض البشر وفي قوله وهو اول
مصنفاته اي الفخر اشارة الى الطعن فيما اختاره الفخر في كتاب الاشارة من ان
حقيقته تعالى معلومة بان الشان ان الشخص في اول تاليفه يلحقه الخطا بكثرة
والحاصل ان القول الاول الاصح يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه
بالفعل ومقابله يقول انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول بعدم
حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من المحققين والقول بحصول معرفتها
بالكنه قول جمهور المتكلمين فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز
معرفتها بالكنه فباتفاق اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا وانه لا يمكن
معرفتها بالكنه فهو قول الفلاسفة هذا ما يفيده كلام السعد في المقاصد ويوافقه
كلام الشارح المذكور وعلى المنع اي وعلى القول بمنع معرفة ذاته بالكنه هل المنع
مطلقا وقوله ولو في الاخرة بيان للاطلاق وذلك لانه تعالى وان كان يرى في الاخرة
لكن الروية لا تفيد العلم بالحقيقة وقوله وانما هو اي منع معرفة الحقيقة في الحال
اي في الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد اي في الاخرة لحصول الروية فيها
وقوله المنع مطلقا اي معرفة الحقيقة بالكنه في الدنيا والاخرة وقوله ونقل اي
سيف الدين وقوله فيه اي في العلم بكنه الذات وقوله الوقف اي الامساك
عن القول بانه يعلم في الاخرة بالكنه وعن القول بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام
يدل على ان الخلاف في الجواز العقلي وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله او لا
معروفة او غير معروفة مع سكوته عن الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع
بالفعل لا في الجواز والمناسب لصدر كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول بدل قوله
وعلى المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه في الاخرة او لا فنقل
سيف الدين عن الامام والغزالي انها لا تحصل ونقل الوقف عن القاضي وضرار وهو
من اكابر المعتزلة واحتج من قال ان الذات الكريمة معلومة اي بالفعل بالكنه
لبعض البشر لما تقدم من جواب الخ وذلك انه اجابه بالقدرة على الاخترا ع
فهي اخص وصف له تعالى واعمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف ما صح

الجواب

الجواب بها عن السوال عن الحقيقة وقد سبق رده اي بان فرعون انما سال عن
المميز لان ما كما يسال بها عن الحقيقة يسال بها عن المميز ولو غير ذاتي وموسى ع
اجاب عن السوال عن المميز بما هو مميز له تعالى عن سائر الممكنات وحينئذ فلا دلالة
في الاية على ان القدرة على التاثير اخص وصف باحكام جمع حكم بمعنى
محكوم به كقولك الله قادر ولو بوجه خارجي اي خارج عن الحقيقة
لا فرع معرفته اي بالكنه بالمعقول والمنقول ذكر هذا توضيحا والا
فمن يقول انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والمنقول كما سبق والمراد بالمنقول
ما هو اعم من المنقول في الشرع فيشمل ما هو منقول عن اللغة كقوله بعد وقد
قيل انما سمي الخ ولا يحيطون به علما اي ولا يحيطون علما بحقيقته
على وجه اي من الاوجه التي طرقت في الاية وهو ان المراد بالادراك المنفي ادراك
الكنه على وجه الاحاطة اي لا تدركه الابصار ادراكا على سبيل الاحاطة
وقيل المعنى لا تدركه الابصار في جميع الازمنة وقيل المعنى لا تدركه الابصار
في الدنيا وانت خبير بان الاستدلال بالاية مبنيا على الوجه المذكور من الاستدلال ل
بالاخص على الاعم وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم من نفي الروية
على سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق من وله العقول متعلق
بمحذوف اي لا اخذه من وله العقول وقوله وتحيرها عطف تفسير على وله
العقول اي ومعلوم ان تحير العقول في كنه جلاله لعدم العلم بكنه ذاته
الدليل عليه اي على القول بان ذات الله غير معلومة بالكنه بالفعل
ان المعلوم عند البشر اي من جانبه تعالى والمراد عند البشر جميعا حتى يتم له
الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا نسلم ان كل احد من البشر
عنده علم بهذه الامور الاربعة اما الوجود الخ فيه انا كان قصده مجرد عد
تلك الامور فلا يحتاج لاداة الانفصال وهي اما وان كان قصده عدها
على وجه الحصر كما هو المتبادر فكلامه لا يسلم اذ لا نسلم ان المعلوم عند البشر في
جانبه تعالى هذه الامور الاربعة فقط واما كيفيات الوجود التعبير
بكيفيات يقتضي ان الازلية والابدية والوجوب صفات وجودية وسياتي
ان الحق خلافه وهي العالمية والقادرية اي وبقية المعنوية
فالعالمية عنده نسبة بين العالم والمعلوم والقادرية نسبة بين القادر

والمقدور وهكذا كما هو ظاهر جعلها من الاضافات وسياتي للشارح مناقشة في هذا ويحتمل
ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية انها ذات اضافة وتعلق وعلى هذا فمراده
بالاضافية الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق عنده امر اضافي وعلى
هذا الاحتمال وهو ان المراد بالاضافية الصفات المتعلقة واقتصاره على العالمية
والقادرية في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية
والقادرية مثلا فيشمل بقية المعنوية والمعاني والذات المخصوصة اي المميزة
في نفسها وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها اي للامور الاربعة المعلومة
للبشر وليس عندنا اي معشر البشر وقوله من تلك الذات اي من شانها
وحالها الا انها الخ استثناء منقطع اي ليس عندنا شيء من احوالها الا
عدم الدراية بها لكنها موصوفة الخ وهذا يدل الخ اي كون الذات مغايرة
للامور الاربعة المعلومة للبشر وان الذات لا يدري ما هي يدل على ان الذات غير
معلومة والحاصل ان هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم
للبشر من جانبه تعالى في امور اربعة وهذا غير مسلم والثانية وهي قوله والذات
المخصوصة مغايرة لها صحيحة والثالثة القائلة وليس عندنا الخ غير مسلمة
لعدم دليلها وح فالدليل المذكور لا يدل على ان ذاته المخصوصة غير معلومة لما
ظهر من فساد المقدمة الاولى والثالثة كل ما عرفناه من صفاته الخ اي
كالعالم وقادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات الحقايق المجملة وقوله فان
مفهومه اراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة فقول الش ما عرفناه من الصفات اي
من حقايق الصفات المجملة بدليل قوله فان مفهومه الخ لانا بعد معرفة تلك
الصفات الاوصاف اي معرفتها بتفسيرها ومفهومها وهذا سند لقوله فان
مفهومه غير مانع ولو قال على ما عرفناه من صفات الله كلي والكلي غير مانع من
وقوع الشركة فيه كان اولى مما قاله وقوله على الوحدانية اي على توحده تعالى
بها وقوله ومعرفة حقيقته الاولى حذف معرفة وقوله منه اي من الله وقوله قال
اي المخر وهذا اي ما ذكر من المقدمتين قياس الخ ولا يخفى ان قوله كل ما عرفناه
من صفاته الخ موجبة كلية وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ قضية كاسية
وهذا اشارة لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل الثاني
اختلاف المقدمتين بالكيف وكان ذلك واردا على المخر دفع الش هذا بقوله قلت

ووجه

ووجه نظمه اي كيفية ذكره مطابقا للقواعد واخذ الش صغرى القياس التي هي سالبة
من المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة لان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة
المحصلة وجعل السالبة كلية لان المعدولة المذكورة كذلك ينتج لا شيء مما
عرفناه بحقيقته تعالى لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل
وهو ذات الله غير معلومة لنا نعم هذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من
جهة ان تلك النتيجة سالبة كلية وهي تقتضي التباين من طرفيها وهما صفاته
تعالى وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان صفاته معلومة
فقول الش وهو المطلوب فيه حذف مضاف اي وهو مستلزم للمطلوب
واعترض عليه اي على المخر حيث قال كل ما عرفناه من صفاته تعالى كعالم وقادر
ونحوهما كلي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه وحاصل الاعتراض انا
لا نسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت عن غيرها بهذه الاوصاف لقيام
القاطع على امتناع وقوع الشركة فيها وح فلا تكون هذه الاوصاف كلية
في ان غير التميز اي الحاصل بهذه الاوصاف التي عرفناها تميز الحقيقة
اي بحيث صارت حقيقة الذات معلومة لنا مع ان الحقيقة الخ اي
والحال ان الحقيقة غير معلومة لنا وقوله من حيث هي هي اي من حيث نفسها
وان كانت معلومة لنا بالنظر للتميز فان قاله اي المخر جوابا عن هذا
الاعتراض وحاصل جوابه الذي يقوله ان لفظ الله وضعه الواضع لامر كلي وهذا
لا ينافي انه لا يفهم منه في الاستعمال عرفا الاخرى وكذا يقال في عالم وقادر فقوله
ان لفظ الله اي مثلا فلا فرق بين الصفة الجامعة كالله او غير الجامعة كالعالم
والقادر في الجملة اي بالنظر للتمييز الحاصل بالامور اللازمة لها من
حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال وان قام الخ الواو للحال قلنا
هذا راجع اي ان قال المخر لجواب المتقدم قلنا له هذا الجواب راجع الى اصطلاح
الواضع وتسميته لا للاستعمال الذي للامنافيه اذ لا تصح الكلية بالنظر للاستعمال
لان العلم بالتميز عنده ذلك يبطل كونها كلية والتقييد الاولى والتقييد
وهو عطف تفسير والا فالعلم بالتميز اي فتميز الذات العلية في
الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم عدم وقوع الشركة في تلك الاوصاف وح
فتكون جزئية لا كلية فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم

الخ في كتب به المعالم ذلك اي ان العلم بتمييز الاله بوصف من اوصاف الالوهية
يستلزم عدم وقوع الشركة في ذلك الوصف وعليه اي وعلى الامام فخر الدين
وهو متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق بالمبتدا وهو قوله
مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله
سابقا وايضا فالاعتراض المتقدم متعلق بالدليل الثاني بابطال صغراه وهذا شروع
في الاعتراض على الدليل الاول ولما كانت المناقشات الواردة عليه تتنوع الى لفظية
ومعنوية قدم الكلام على اللفظية لقلته بالنسبة للمتعلق بالمعنوية على
بعض صفات الله اي وهي الازلية والابدية والوجوب وجعلها صفات لله مع
انها صفات للوجود لان صفة الصفة صفة للموصوف بتلك الصفة
لم يرد به اي بالاطلاقه شرع قوله فلا يجوز في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه في حقه
تعالى لما تقرر من ان كل لفظ موهم لما هو محال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا
ورد به الشرع فيطلق حينئذ ويؤول ولا يسال به اي بلفظ الكيف الماخوذ من
الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته لانه انما يسال بكيف عن
الاحوال المتجددة المتغيرة وانما حمله الخ اي فاطلاقه الكيفيات على بعض
الصفات له فيه مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفيات على بعض صفات
الله لصحة ذلك في المعنى جريا على ما عرفه به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت
المناقشة معه لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتقادا هي صفة
لا تستدعي نسبة الخ وذلك كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الوجودية
فانه صفة لا يستدعي نسبة لعدم توقف تعقله على الغير ولا يستدعي قسمة
لذاته وخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير
وهي الاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد
الثاني وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض والعمق ونحوه من مقولة الكم
وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه من الالوان فان انقسامها لا لذاتها بل بواسطة
انقسام محلها ووجه دخول ما ذكر ان قوله ولا تستدعي قسمة لذاتها صادق بما
اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا او تستدعي القسمة لا لذاتها بل
تبعا لمحلها وهذا القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب
وقوله كذلك اي صفات لا تستدعي نسبة ولا قسمة ولما كان يتوهم من ان هذه

الصفات

الصفات كالكيفيات انها من افرادها استدرك على ذلك وقال الا ان الفلاسفة
الخ يرجع الى تقديسات اي تنزيهات في الذات وقوله وسلب اي لما
لا يليق بالذات وهذا تفسير لما قبله عند المحققين اي واما عند غيرهم
فهي خلاف ذلك وقوله بمعنى الازلية اي عند المحققين وقوله وهو سلب
العدم السابق على الوجود الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول وهو
عدم الافتتاح الاولية لان ما ذكره يقتضي ان القدم ثبوتي لا سلبي لان سلب
العدم ثبوت وقوله وهو سلب العدم اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الاخرية
لما تقدم انه لا يقبل الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى كون
الشيء لا يقبل الانتفاء بحال اي لا ازلا ولا ابدا ومن احتج على انه اي الوجوب
ثبوتي فانه الخ والشيء لا يتحقق الخ هذا يرجع لقياس استثنائي تقريره
ان تقول لو كان الوجوب عدميا لما صح تاكيد الوجودية لكن التالي باطل بيان
الملازمة ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه اي بنافيه
فجوابه انه يتحقق الخ حاصله انا لا نسلم انه يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد
الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدمي بل انما يلزم من تاكيد الوجود تاكيد الشيء بسلب
نقيضه لو قلنا انه عدمي بل انما يلزم من تاكيد تاكيد الوجود الشيء بسلب نقيضه
ولا بعد ورفعه الا ترى الى قولهم هذا حق ولا شك فيه فقد اكد الحق
بسلب الشك الذي هو نقيض للحق اي مناف له وهي اي الصفات اعني
الثابتة في الخارج عند الاشعري وحاصل هذا البحث ان الصفات الثابتة في
الخارج عند الاشعري معاني ومعنوية ولا شيء من تلك يسمى اضافة فتسمية
الفخر لهذه الصفات بالاضافيات تسمية غير مطابقة فالبحث راجع لمجرد اسم
لفظي فتامل اما حقايق ذوات اضافات اراد بها المعاني واراد بقوله
او احكام ثابتة لمعاني المعنوية وقوله ذوات اضافة صفة لمعاني وكون المعاني
ذوات اضافة بنا على ان التعلق اضافي لا انه صفة نفسية للصفة على
ما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات اي اضافة اي تعلق من باب التغليب
ومنها ما ليس له تعلق كالحياة وقوله اما حقايق الخ قضية منفصلة مانعة
جمع وخلو معا وقدرها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني
والمعنوية ابو الحسين اضافة حقيقية وحينئذ فلا وجود لها ان العلم والعالمية

نسبة بين العالم والمعلوم وهكذا اولا معنى عنده ثابت ولا معنوية كما انه كذلك عند
الفلاسفة وهو كثيرا ما الخ كثيرا منصوب على الظرفية والعامل فيه ينهج بعكس
بعده وما لتاكيد الكثرة فان اراد الامام اي باطلاقه على المعاني والمعنوية
اضافة وقوله ذلك اي ردها الى الاضافات وجعلها اضافات حقيقية وان العلم
والعالمية مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فالكلام الخ وحذف هذا
مقابل هذا الشق اي وان اراد باطلاقه اضافة على المعاني والمعنوية انها اضافية
باعتبار وصفها بين الاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه لعله
يوهم انه نفسها اضافة بل هو في مواخذة اي بل الكلام معه راجع الى مواخذة
نفي بمعنى الي او انها على حالها حاصله الكلام وقد صرح اي الفخر بذلك
اي برد الصفات الى اضافات وهو مذهب ابي الحسين فيقال له اي الفخر
ردا عليه معقوله العلم اي مفهومه المتعقل منه وفي نسخة ان العلم وهو
ظاهرة ذات نسبة اي صاحبة تعلق بمعنى انه امر وجودي صاحب
تعلق وقوله تكيف بيت اي العلم بالنظر للغايب فقوله والشاهد الخ جملة حالية
والمية النسبة الواو للحال لما يوهم اي لما يوقع في الوهم اي الذهن
هذه الاعتراضات اللفظية عبر عنها بالاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشات
لانها بمعنى فهو تفنن في التعبير الجلي بالسكون والتحريك وكان هذا
الاعتراض جليا لانه تعلق بمجموع المقدمة الاولى من الدليل بخلاف المناقشات
اللفظية فانها متعلقة بكل لفظ منه على هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله
ان الامام ان ادعى الخ هذا حاصل الاعتراض ان الفخر ادعى انه لا علم عند احد
من البشر مما يتعلق بشان الاله سوى الامور الاربعة بدليل الاستقرا فيقال له
اما ان تدعي ان هذا الاستقرا تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقرا رد عليه
بانه لا قدرة له عليه لكونه محالا عادة وان ادعى نقصان الاستقرا فيقال له انه
لا يفيد ما ادعيته من انه لا علم عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون
عند بعض البشر من لم تستقره علم بكنه ذاته تعالى زيادة على علمه بالامور
الاربعة الى اخر مميز قيد بالمميز لان غيره لا عبرة به في هذا المقام سوى
ما ذكر اي من الامور الاربعة فلا يخفى سقوط الخ اي لان هذه دعوى
لكون الاستقرا تاما وذلك ليس في قدرته لانه محال عادة ليس الا ذلك

اي العلم

اي العلم بالامور الاربعة وبعارضه يحتمل عود الضمير على الفخر ويحتمل
عوده لما اقتضاه كلامه من الحصر والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله تدعي
الصوفية لكون ما قالوه لم يتم عليه حجة ولا استدلاله عنده على الظاهر وحاصل
هذه المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد جدا من اكل الحلال
وادامة الذكر والخلوة والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم
حصر المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة المعلوم من ان الرياضة
اي رياضة النفس وتذليلها واحكام الفرائض اي الاتيان بها على وجه محكم
متقن بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة فمعناهما واحد
وهو الانفراد عن الناس للعبادة على طهارة الخ راجع لدوام الذكر
وطهارة الظاهر بازالة الاحداث والاخباث وطهارة الباطن بازالة الكبر والحقد
والعجب والحسد والريا والسمعة وصدق الافتقار عطف على الرياضة
وفي الكلام حذف مضاف اي والصدق في دعوى الافتقار وقوله بترك الدعوى
الدعوى الخ تصوير لصدق الافتقار وقوله ظاهرا وباطنا اي بان يكون باطنه
موافقا لظاهره في ترك الدعوى والتبري من حوله وقوته فان كان باطنه غير
موافق لظاهره كان غير صادق في دعوى الافتقار سبب خبر ان من قوله
من ان الرياضة الخ للزيادة في المعارف اي سبب لزيادة تجلي الحكم اي الخ
وزيادة المعارف تقتضي زيادة المعلوم وحينئذ فلا يكون معلوم البشر في جانبه تعالى
محصورا في الامور الاربعة سبلنا اي الطرق الموصلة الينا عن ذلك
الروح اي المذكورة في الاية وقوله والنور عطف على الروح الخ ويصيرون عنا
النور المفسر به الروح في الاية بمعنى السر الاضافة بيانية وهو
مرات يخلى الضمير لعينا وذكره اما لاكتساب المضاف التذكير من المضاف اليه
او نظرا لمصدوقه اذ مصدوقه الروح والنور وفي بعض النسخ وهي مرات
والامر فيها ظاهر وكشوف عطف تفسير لتجليات وقوله لامور متعلق
بمرات ومصدوق الامور المعلومات وقوله بخلق علوم متعلق بمرات والبا
للتصوير اي مصورة بعلوم مخلوقة فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه
قال وهو اي عيث السر علم يتجلى وينكشف به الامور كما ان المراة الحسية تظهر
صور الاشيا بها فالعلم بمنزلة المراة والمعلوم بمنزلة الصور كما ان المراة الحسية

تظهر بها صور الاشيا العلم ينكشف به ذوات المعلومات للاطلاع عليها
اي على تلك العلوم اي على متعلقها وهي المعلومات بل بمحض انعام
اي بل يطلع عليها بالانعام المحض وقوله بخلق علوم تصوير للانعام المحض
او بدل منه والانهام هو الانعام ولا حاجة لقوله بخلق علوم بعدما تقدم الا ان
يكون ذكره للتوطية لما بعده ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقها
الا اهلها كما لا يعرف الخ هذا تنظير للايضاح والاكمه من خلق اعمى ويطلق
على الاعمى مطلقا الا ان المناسب في المقام الاول ولا سبيل الى تعريفها
للغير بالقول اي لان الله لم يخلق ما يؤدي بها من القول يطوفها منه متعلق
يشير والضمير للمحبوبة واطرق طرفي اي وارخي واسدل طرفي والقصد
من ذكر هذا البيت التمثيل وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا
سبيل الى تعريفها الا باشارة العارف للعارف ولا يعنون بذلك حلولا اي
ولا يعنون بقولهم لن يفهم الخ الحلول اي حلول الرب وان المعنى لن يفهم عنك
الا من حل فيه الرب لا حل الرب فيك الملبسين بضم الميم وتسكين اللام
جمع ملبس وهو الموقع لغيره في اللبس ويقال الخ هذا تصحيح
عن الصوفية وقد فهم من بعض الملبسين الحلول فتوجه المقام لدفعه وتنزيههم
من القول بالحلول لانه كفر فشان وحيئون الخ والموهبة بفتح الميم
العطية هو تنبيه لما قبله ما زاغ البصر وما طغى قيل ان المعنى ان الله
لما اراد اراءة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عجائب الملكوت ما زاغ
بصره عنها اي ما عدل عنها وما طغى اي وما تعداها فالمراد بالبصر حقيقته
وهو غير مناسب لما نحن فيه الا ان يكون القصد ان البصر كما لم يطغ كذلك
بصيرته لا تزوغ عن الامور التي عرفها بها قوله كما وصف بذلك اي بما ذكر
من البصيرة الباطنية فانى له الجزم الخ هذا مفرع على مضمون قوله
ويعارضه الخ والاستفهام انكاري والضمير المجرور عائد على المخبر والضمير في
يدعونه عائد على الصوفية وقوله ونحن اي معشر اهل العلم الظاهر والمعنى كيف
يتاتى للمخبر الجزم بنفي ما يدعيه الصوفية والحال انا معشر اهل العلم الظاهر
لا ننكر ان يخص الله عبدا من عباده بعلم ما اي بعلم خاص على من يدعي
رؤية اي الله تعالى في اليقظة وقوله عاجلة اي في الدنيا والانكار عليه لان

دعواه

دعواه مصادمة للشرع اوانه عالم بالله على احاطة هذا هو المناسب لما
نحن فيه محلا فما قبله واذا جاز الخ هذا تقوية لما قبله اي واذا جاز ان يخلق الله
في العبد في الاخرة ادراكا لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته
في الدنيا ولا استحالة في ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته فهو ممكن واذا
كان ممكنا فلا ينهض نفي وقوعه من غير دليل وبهذا تم الرد على المخبر وانه فع
ما يقال ان المخبر لم يقل باستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات
والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوقوع بالله اي لذات الله وقوله
هو الخ هذه الجملة في محل جر صفة لادراك وقوله من ادركنا اي في الدنيا
فاستحالة مثل ذلك اي باستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك
الذي يخلقه في الاخرة وقوله ما تعلق به اي ذلك الادراك الذي يخلقه في القلب
والذي تعلق به ذلك الادراك كنه الرب والحق اذا اي اذا كان العقل لا يحكم
باستحالة خلق ادراك في القلب مثل ذلك وقوله ان يجزم بذلك ولا استحالة
اي وحينئذ فلا ينهض نفي الوقوع له من غير دليل واذا كان ذلك اي الادراك الذي
يخلق في القلب وقوله يرجع للوجدان اي للقوة المدركة الباطنية المسماة بالوجدان
واذا كان رجع الخ جواب اذا محذوف اي فنعم ولا نكر لانه لا علم المنتهى
الاجلال نفسه لا علم لي الاجلال نفسي اي مثل كوني لا اعلم من جانب
المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيري اي من يحكم بزيادة
علمها مثلا الا بانباء صادق اي اخبار صادق وذلك لم يوجد وما
يدعيه الصوفية اي من المشاهدة فلم نره حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات
او للصفات وهذا جواب سؤال نشا مما قبله المفيد عدم المشاهدة ويحتمل ان
المراد وما تدعيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف بالرياضة وهذا احسن
وقوله فنعلم اي حتى نعلم ان تلك المدرك بالعلوم او المعارف الزائدة يرجع الخ
من وجه اي لا بالكنه لانه لا يمكن فنعلم ان ذلك تفريع على النفي لا على
النفي فكيف الخ اي واذا كان حال الغير الا عرفه فكيف الخ ومتعلق
السؤال اي وهو زيادة العلم ممكن اي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله
اي والنبي صلى الله عليه وسلم سال زيادة العلم نطقا امتثالا للامر فاذا
سال فهو يجاب بزيادة العلم ومن البين ان زيادة العلم يقتضي زيادة المعلوم

وثم فكيف يصح للفخر ان يقول ان المعلوم للبشر في جانب الله تعالى امورا رجعية
فقط والحاصل ان مراد الشارح بهذا الكلام كله الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج
المطلوب في هذا المقام وانه لا ينبغي لنا ان نحكم على سائر البشر بما نجده في
انفسنا لانا اذا ايقنا ان نبينا وغيره من الصحب يقيني كالحصر فذا وفي علما
لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه لا شيء وراء ما علمناه   واحتج
الفخر اي على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايضا
اي كما احتج بما سبق   بانا لا نتصور الا ما ادركناه اي لا نتصور حقيقة
الشيء الا اذا ادركناه بالحس اي الظاهري كالبصر وقوله ومما له معلوم اي كالشمس
والقمر وزيد وعمرو وقوله اي بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك
والمراد بالوجدان في المقام القوة الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم
والجوع والشبع   او بديهة العقل ككون الواحد نصف الاثنين
كبعض القضايا اي كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من اول الامر
اي بمجرد توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى فكر ونظر   النفي
والاثبات لا يجتمعان الخ فيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام في التصورات
والجواب لا يناسب المقام واجيب بان المراد كاطراف القضايا البسيطة ففي الكلام
حذف مضاف وذلك كالنفي والاثبات والاجتماع والافتراق واحترز بالبسيطة
عن القياس فانه قضايا مركبة ويرجع فيه الى ما تركب منه فان كان ضروريا
فهو كذلك فالمنظور له البساطة   معرفة التصورات اي المتصورات
والا فالمعرفة والتصور شيء واحد فيجعل المعنى طرق معرفة المعرفة وهو لهاثه قوله
فليست مركبة مدركة لنا اي اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك
الثلاثة والمراد بماهية الله حقيقة ذاته   والاعتراض اي على الفخر في
هذه الحجة   منع حصر مدارك اي انا نمنع حصر طرق التصور فيما ذكره
من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة للتصور الفكر وهو ترتيب امور
للتادي الى مجهول كتركيب الجنس مع الفصل   لانه بناه اي لانه بنى هذا
الحصر على ما رآه من ان التصورات كلها ضرورية ولا يكون نظريا الا التصديق
ولذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الحس الظاهري والوجدان
وبداهة العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكون الا ضروريا ثم ان الفكر لا يوصل

للتصور

للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا نظريا   غير مكتسبة اي بالنظر والفكر
بل كلها ضرورية   وهو ممنوع اي وما بنى في التصورات من انها لا تكون
مكتسبة بالفكر ممنوع   اذ من طرقها اي التصورات العلم الضروري فيه
ان الفخر لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور بل الذي جعله منها بداهة
العقل فكان الاولى للشارح ان يقول سلمنا ان طرق التصور منحصرة في الثلاثة كما قال
فنقول انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق تعالى في بعض عبيده علما ضروريا
بحقيقة ذاته على وجه لم تجر العادة بخلق مثله من غير توقف على شيء من تلك
الطرق الثلاثة   ثم بعد هذا كله فيقال هذا الكلام لا يرد على الفخر لانه انما نفى
وقوع العلم بالفعل ولم ينف امكان وقوعه وهذا الكلام انما يرد على نفي الامكان
ثم الايجاب للاخص الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة للايجاب وظاهره
انه الاخص هو نفسه الموجب وليس كذلك فيجاب بان في الكلام حذفا والاصل ثم
ايجاب الاشتراك في الاعم لاجل الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص
في باب التماثل اي في باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم وحينئذ فيحصل التماثل   فمنع الاولى ممنوع لان هذا
التعبير يقتضي انه ممنوع لذاته مع انه ممنوع بمنعنا   لوجود الاشتراك في
الاعم الخ اي فلو كان الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم الخ هذا
مبني على ان في عبارة المصنف حذفا كما قلنا وان الاخص ليست نفسه هو الموجب
للاشتراك في الاعم   ولهذا اي ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلة لا لكونه
موجبا بدليل قوله واشتراكهما في الاخص اوليس هذا من تتمة جواب المثال
لان هذا حكم والتعريف تصوري بل هذا كلام مستانف وكانه قال والقاعدة ان
اشتراك الشيء في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم   وهو السوادية
والبياضية الواو بمعنى او لان المتصور الاشتراك اما في هذا او في هذا ولهذا
عبر باو في الناطقية والصاهلية   اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود
الملزوم اي لان اللازم قد يكون اعم من الملزوم كما يكون مساويا له ثم ان الذي
تقدم لنا اي الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك في الاعم مطلقا
وحينئذ فالاولى حذف الذاتي من كلامه   اما كونه ملزوما فيهما لا اشكال فيه
قال اليوسي لقائل ان يقول ما يذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون به ان

العلة نفيه المعلول الثبوت اذلا يبرا من مذهبهم الايجاب الذاتي لشيء فلا يبقى
بعد هذا الا التلازم العقلي وحينئذ فالاعتراض لايتوجه عليهم فتفطن ثم
نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين
وفي هذا اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها ولذا لم يقل ثم اقول يتعين
التعيين مرادف للوجوب لكن جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام
اثبات الصفات للذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات فانه
يعبر بالتعيين ولو عبر فيهما بالتعين او بالوجوب ما ضر قديمة قد تقدم ان
القديم هو الموجود الذي لم يسبقه عدم واما الازلي فهو ما لا اول له سواء كان
وجوديا ام لا فقوله قديمة اي موجودة لم يسبقها عدم وعلى هذا فالاشارة
في قوله هذه الصفات لصفات المعاني وهو القريب للسياق واما ما عداها
من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك للفهم ويصح ان تكون الاشارة
راجعة للصفات مطلقا اعم من ان تكون معاني او معنوية او سلبية وعلى هذا
فيراد بقوله قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها وجوديا او لا واطلاق القديم
بمعنى الازلي مجاز فالسلوب تتصف بالقدم على جهة التجوز بمعنى انها ازلية
لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها بالقدم حقيقة ومثلها الصفات
المعنوية ان تكون هذه الصفات اي ان يكون كل فرد منها فالمراد الجنس
الجميعي او لو كان شيء الخ المناسب لاسلوب الشرح جعل هذا بيانا
للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطلوبة مع استثنائيها والاصل لو كان
شيء منها حادثا لزم حدوثه تعالى لكن التالي باطل اذ لو كان شيء حادثا لزم انه لا يعرى
الخ ويمكن ان يقال ان المصنف اشار في المتن لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في
المتن فيه بيان الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم ان
لا يعرى اي لزم انه لا يخلو والضمير في يعرى لمولانا جل وعز وقوله عنه اي عن
ذلك الشيء الحادث اي عن الاتصاف به وحاصل الدليل الذي ذكره ان نقول لو
كان شيء من صفات المعاني حادثا لزم ان لا يعرى مولانا عن ذلك الحادث لكن
التالي باطل اذ لو كان مولانا لا يعرى عن الحادث لكانت ذاته تعالى لا تتحقق
بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك
الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه وهو كون

ذاته

ذاته لا تتحقق بدون الحادث فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته لا تعرى عن الحوادث
فبطل ما استلزمه وهو كون شيء من تلك الصفات حادثا فثبت نقيضه وهو قدم كل فرد
منها وهو المطلوب اذا علمت هذا فقول المص وما لا يتحقق الخ معطوف على محذوف والاصل
لزم انه لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث فيلزم ان لا يتحقق ذاته
بدون حادث وما لا يتحقق الخ الحادث صفة للضد ثم ان المركب التقييدي
لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل عليه عند السادة الشافعية
فقوله ودليل حدوثه جرى على خلاف مذهبه او يقال اقامة الدليل عليه باعتبار
ان التركيب التقييدي يستلزم تركيبا جزئيا فكأنه قال وضد الحادث حادث
ودليل الجواب عما يقال يرد من طرف الخصم من المنع على قوله او عن ضده
الحادث بانه يقول لا نسلم حدوث الضد اذ لا يجوز ان تكون القدرة مثلا حادثة
وضدها قديم وح فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات لكون الضد
قديما والصفات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع انا لا نسلم ان
الوصف الحادث قد يكون ضده قديما لانه عند طريان ذلك الوصف الحادث
يعدم ضده وعدم القديم محال فثبت ان ضد الوصف الحادث حادث
مثل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق بدون حادث فهو حادث
على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه قد استدل على حدوثها بحدوث
الاعراض لملازمتها لها وعدم تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث
من اقامة البراهين اراد به الجنس وفي نسخة البرهان وهي ظاهرة
شرع في اثبات اي في الكلام على اثبات نفي الكلام حذف وقوله احكام اراد بها
المحكوم بها كالقدم والبقاء لا الاحكام السابقة المعلومة للمعاني ومعنى كون تلك
الاحكام واجبة انها لا تقبل الانتفاء من ذلك اي من جملة الاحكام الواجبة
فالفاء واقعة في جواب شرط مقدر اي وان اردت معرفة تلك الاحكام فمن ذلك
الخ لزم حدوث هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن فاما ان يكون برهن في
المتن على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قوله هنا
وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في الاصل العقيدة واما ان يكون اراد الاستدلال
على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شيء منها حادثا لما عرى منه
الباري وما لم يعر عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث كان حادثا مثلها

احدها

ثانيا من صفاته تعالى حادثا لكان تعالى حادثا
وهذا هو المذكور في المتن والثاني لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لكان تعالى حادثا
وحذف الوسايط المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في الشرح وقد تضمن الاول بيان
الملازمة في الثاني ويمكن ان يكون المص اراد هذا المعنى بقوله على ما اشرنا اليه في اصل
العقيدة بمعنى ان المذكور في المتن وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان
الملازمة في الثاني واما ان يكون اراد ان الدليل المذكور اولا واخرا واحد لكن حذف
الاستثنا منه من المتن والتالي واقام دليل الملازمة مقامها وفي الشرح ركبه على
اصله والتالي باطل هذه الاستثنائية حذفها المص من المتن وبيان
الملازمة بيان مصدر بمعنى اسم الفاعل فيكون بمعنى المبين اي ومبين الملازمة
اي والدليل الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاول صرح به لكن ارباب
التصانيف قد يتسامحون ويطلقون الاشارة بمعنى الذكر مطلقا وقوله في اصل
العقيدة الاضافة للبيان لما عرفت اي لاجل شي عرفته فيما مضى
ويستعيد برهانه اي برهان ما مضى وقوله من ان القابل بيان لما مضى وظاهر
عبارته ان هذا الشي الماضي له برهان باقي وان هذا الشي قد تقدم مع برهانه
وانه اعاد هذا البرهان ثانيا فيما مضى وهو خلاف الواقع اذا لم يعده ثانيا
فيما مضى بل انما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة فالاولى
حذف لفظ ايضا وهو معنى قولي الخ الضمير راجع لقوله ومالا يعري عن
الحوادث لا يسبقها ومالا يسبقها كان حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس
معناه فالمناسب ان يقول وهذا وجه قوله ومالا يتحقق الخ الذي اتى به سند
لقوله ومالا يتحقق ذاته بدون حادث الخ فهو جواب عن سوال فيه ان
السوال يقال فيه ان قلت ومقتضى قوله وتقريره ان يقال لا نسلم الخ انه منع
لا سوال فالاحسن ان يقول ان هذا رد لمنع وارد على الملازمة في قولنا لو كان
شي من صفاته حادثا لزم ان لا يعري عنها او عن الاتصاف بضده الحادث بدل
قوله انه جواب عن سوال لما علمت تامل بل يجوز ان يكون اي الضد
قديما فيجوز ان يكون الرب متصفا في الازل بالعجز تعالى الله عنه ثم طرات له
القدرة ورد ذلك بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لان القدرة
لا تتصف بها الا بعد انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز حادثا ايضا لانه لا ينعدم
الا الحادث وهذا محصل قوله وجوابه الخ فحينئذ المناسب وهو اذ لم

يظهر للفاسي في المقام وذلك اي اللازم المذكور لفرض العدم
في بعضها اي وهو العجز فيجوز ان يكون المولى في الازل متصفا بهذا القديم
وجوابه اي جواب السوال على ما قاله الشم اي وجواب المنع على ما قلت انه المناسب
لما طرا عليه عدمه اي من الذات العلية وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى
لا تقدم الا بذاته وابطال ما زعمه المعتزلة من ان الله تعالى ارادة حادثة غير
قايمة بذاته كامر بصفة حادثة اي وهو القدرة الا وضدها او مثلها
هذه العبارة احدي عبارتين لهم والعبارة الاخرى القابل للشي لا يخلو عنه او
عن ضده باسقاط المثل وعليها الشم فيما مر ولا تنافي بين العبارتين لان من يعبر
بالقابل للشي كالقدرة مثلا لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشي
امرا معينا لان القدرة تحتها افراد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشي امرا
كليا كمطلق القدرة في الدليل الثاني اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الى
صفات العالم قبولا وحصولا الخ على حدوث العالم اي بمعنى الاجرام
اذ وجه الدلالة واحد المراد بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف
اي انه يلزم من حدوث الصفة التي هي دليل حدوث الموصوف الذي هو المدلول
فيلزم من حدوث صفة الرب حدوثه كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام
حدوثها والدليل الخ لعل الاولى التفريع والطرد التلازم في الثبوت
بجوازه خلوه عنهما اي عن الضدين الحادثين ثم يطرا الخ بالنصب عطفا
على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التاويل بالفعل وقوله
فيتحقق ذاته اي ذات الله في الازل وقوله دونهما اي دون الوصف الحادث
اي فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى انما
يتم ذلك اي ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف اذا وجب الخ لانه
اذا وجب القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشي وضده حادثين
فلا يكون ذلك القابل سابقا على الحادث ومالا يسبق الحادث فهو حادث مثله
اذا القبول لا يختلف هذا دليل للملازمة التي حكمت بها الشرطية
القايلة لو جاز خلو القابل عن بعض ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان
القبول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها
لانه نفسي اي وشان النفسي عدم الطريان وعدم التغير والا لزم

بظهر

الدور اي والا بان كان القبول غير صفة نفسية بل كان صفة حادثة لزم افتقاره
لقبول اخر وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول اخر وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل وهما محالان لما استلزمهما من كون قبول الذات العلية للصفات
غير نفسي باطل فثبت انه نفسي وهو المطلوب وخلو القابل الخ هذه استثنائية
الدليل الذي تقدمت شرطيته في قوله لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو
عن جميع ما يقبله من الصفات فهو في معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل التالي
بطل المقدم وهو الخلو عن الشي وضده وقوله لوجوب الخ دليل لهذه الاستثنائية
مطلقا اي في الحادث وفي القديم فقوله في الحادث في العبارة حذف
اي كالعلم والقدرة فدخل تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والكلام وهو الحياة
لوجوب اتصافه بالاكوان ضرورة هذا دليل على استحالة خلو الحادث عن جميع
ما يقبله من الصفات وحاصله انا نعلم بالضرورة منع خلو الجواهر عن جنس
الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمراد بالضرورة في المقام
عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الخ جواب عما يقال انه دلالة الفعل على
الاتصاف بها حال الفعل لا على الاتصاف مطلقا لجواز احتمال ان يخلو عنها وحينئذ
ينهض الاستدلال وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله تدل على القدرة والارادة
وغيرهما وقلنا انها حادثة لان فعله لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت
على امثالها لحدوثها وامثالها تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدور والتسلسل
فقول الشارح لتوقف احداثها عليها اي على امثالها هذا اعتراض اخر لما
قال اخر لانه سبق اعتراض على بيان الملازمة ايضا فقول الشارح وتقريره الخ وكان
الاولى ان يقول هذا اعتراض ثان لان اخر يصدق بالثاني والثالث والرابع
على الملازمة اي على بيان الملازمة لا نسلم ملزومية الخ من المبني ان
مقدم الشرطية ملزوم والثاني لازم ولهذا يظهر لك ان قوله حدوث الصفات
الانسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض الصفات وذلك لانا جعلنا الملزوم
كون شي من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان الاولى ان يقول ايضا حدوث
بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات الموصوف لا مطلقا
ويكون قديما اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام السابق عام شامل للقديم
والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض المذكور ان قبول كل ذات

اي كل

اي كل حقيقة وانما حملنا الذات على الحقيقة ليجري الكلام على الذات والصفات
اي يجب لها ذلك القبول الخ هذا تفسير لكون القبول نفسيا ما دامت
الذات دائمة والذات فاعل وقوله غير معلل حال من القبول اي يجب لها
ذلك القبول حال كونه غير معلل بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هي الحال
الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بمعنى قائم بالذات واحترز بذلك عن
الحال المعنوية فانها تجب للذات مع كونها معللة بعلة والدليل الخ عبارته
تقتضي ان كل ما اتصف بالطرو فهو غير نفسي وما لم يطرا فهو نفسي وهذا غير
مسلم الا ترى الى القدم فانه غير طار على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا
يقال في العلم والقدرة فالحق ان الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في
الخارج بدونها او الحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بعلة بناء
على الخلاف في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قبولها اي لانه ما طرا على
الذات الا لكونها تقبله وهذا القبول ايضا ما طرا عليها الا لكونها تقبله وهكذا
فان قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان الامور الاعتبارية لا يضر
فيها التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي تتوقف على
اعتبار المعتبر وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع اعتباره لا في التي
لا ثبوت لها في نفسها كما هنا جميع صفاتها اي الذات وقوله انها اي
اي الذات وقوله قبولا اي من جهة قبولها لها واتصافها بها والى هذا
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والدليل الخ نسبة واحدة اي حالة
واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا متفرع على ما قبله
عن جنس الاكوان الاولى ان يقول عن جنسي الاكوان وذلك لان الاكوان
جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بالجنس هنا
الشي ومقابله فلانا نعلم قطعا لم يقل بالضرورة لان صفات الباري
معلومة بالدليل لا ان العلم بها ضروري وهو محال اي والجمع بين
الوجود والعدم محال وبهذا اي بما ذكر من ان قبول الذات لما
تتصف به من الصفات نفسي وانه لو جاز خلوها عن بعض ما تقبله من
الصفات لجاز خلوها عن جميعها لكن خلوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا
تعرف الخ وقوله قاعدة اي مضمونه قاعدة قابلة لكل قابل يستحيل عروه

من ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم اي حدوث اجرامه لانه
لما قام البرهان الخ حاصله انه حال الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم
بالبرهان وحال صفات الله المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم بالبرهان والبرهان
الذي علم به حال صفات الاجرام هو انها متغيرة وكل متغير حادث والبرهان الذي
علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا للزم الدور
او التسلسل لما علمنا من استحالة عرو الذات عن ما تقبله من الصفات
اي واذا استحال عرو الموصوف عن الصفات الحادثة فلا يسبقها وما لا يسبق
الحادث فهو حادث مثله وتقريره ان يقال الخ حاصله انه قد مر لنا مطلبان
الاول حدوث الاجرام لحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري لقدم ذاته
وذلك لاستحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا اي حادثا كان
ذلك القابل او قديما فنورد سوال وهو ان المطلب الاول مسلم واما الثاني فممنوع
وبيان المنع اشار له الشارح بقوله وتقريره الخ اذا علمت ذلك فقول الشارح جواب عن سوال
الانسب ان يقول هذا رد لمنع او جواب عن اعتراض او عن ايراد استشعرت
تامل معلوم بالضرورة صفة لموصوف محذوف جر عن ان اي امر معلوم
بالضرورة فاندفع ما يقال الاولى ان يقول معلومة بالضرورة لان اسم ان وهو
استحالة مونث في حق القديم المراد به في هذا القديم المقام مولانا جل وعلا
فقوله من استحالة عروه تعالى اظهار في مقام الاضمار فلو حذف لفظة تعالى
ما ضره ان فعله الموجود اراد بالفعل المفعول حتى يصح الوصف بالموجود
لا الفعل بالمعنى المصدري المرادف للايجاد ايجاده الاختياري يحتمل ان
اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر لفاعله والضمير عايد على الله والاختياري
صفة لموصوف محذوف اي الفعل الاختياري وفيه ان الاختياري ما تعلق به
الاختيار اي الارادة وهو لا يتعلق بالفعل بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان
يكون من اضافة المصدر لمفعوله والضمير عايد على الفعل وعلى هذا فيتعين ان
يكون الاختياري بالجر صفة للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولان الاختياري ما تعلق
به الاختيار وهو لا يتعلق بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث توقف كونه مختارا في
ايجاده على اتصافه بهذه الصفات اذ لو لم تتصف كان ايجاده بالذات لا بالاختيار
كما تقول الفلاسفة وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا ما تخصص مثلا عن مثل ولزم اما
استقرار

استقرار عدم العالم او عدمه كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات على حذف اي
التعبير به لان هذا تفسير للوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العرو
الثاني اي فالذي يقتضي استحالة العرو هو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب الذات
المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول اي الوجوب الوقتي المعبر عنه بالوقتية
المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشي في وقت ان يكون واجبا بحسب الذات حتى
يثبت الوجوب دائما لما علم الخ اي وذلك لما علم من ان الوقتية المطلقة
وهي التي يجب محمولها لموضوعها في وقت معين اعم من الضرورية المطلقة
وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته اذ كل ما وجب المحمول لموضوع
بحسب الذات وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات ليس كلما وجب
بحسب الوقت وجب بحسب الذات فيصدق قولنا كل انسان حيوان لانه
يصح ان نقول بالضرورة كل انسان حيوان ما دامت ذات الانسان فتكون
ضرورية مطلقة ويصح ان نقول بالضرورة كل انسان حيوان وقت كونه انسانا
فتكون وقتية وتنفرد الوقتية المطلقة في قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع
وقت الكتابة ولا تصدق الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا علمت ان الوجوب
الوقتي اعم من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم
للاخص فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال الاختيارية انما يدل على وجوب الصفات
وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي اي وجوب
الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب الوقتي
للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد انما ينتج الوجوب الوقتي للصفات
وهو اعم من المطلوب وهو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا الاعم الذي انتجه
الدليل وجود الاخص الذي هو المطلوب فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول
الشارح وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص اي ان ما كان ملزوما للاعم لا يكون ملزوما
للاخص كما تقول ان الفرسية ملزومة للحيوانية ولا يلزم ان تكون الفرسية ملزومة
للانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالفرسية يكون دليلا على الحيوانية ولا
يكون دليلا على الانسانية كذلك نقول هنا ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذي
ذكره الشارح ملزوم لوجوب الصفات في الوقت ولا يكون ان يكون ملزوما لوجوبها
بحسب الذات الذي هو اخص من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاد المذكور دليلا

على الوجوب الوقتي للصفات ولا يكون دليلا على وجوبها بالذات ما انتجه
دليلكم اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انتج الوجوب الوقتي
للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدعى بل وجوبا مطلقا
اي بل دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا بحسب الذات اي
واذا كان بحسب الذات فلا يتقيد بوقت ولا بزمن ولا بغيرهما انه لو فقد الجواز
الخ الاولي حذف لفظ قد لان التقدير لا يلزمه محال ضرورة ان كل ممكن الخ
ارادته الممكن الذي ثبت له تحقق في الخارج والا لم يصح اتصافه بكونه حادثا اي
موجودا بعد عدم لا يقال الخ حاصله ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع
للاعتراض لانكم ادعيتم ان صفات الباري قديمة لاستحالة عدمه عن سائر ما يتبعه
من الصفات وايجاده الاختياري للفعل يوجب له القدرة والارادة والعلم والحياة
فاورد عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات وقت الايجاد لا مطلقا
بحسب الذات كما هو المدعى فاجبتم عن ذلك الاعتراض بمنع ان الافعال انما تدل على
وجوب تلك الصفات بعد وقت الفعل بل يدل على وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات
لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل فيقال لكم هذا الجواب غير دافع للاعتراض الوارد
على السند لانكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو قوله وبيانه انها
لو كانت جائزة الخ نعم هذا السند الذي ذكره يصح ان يكون دليلا اخر لاصل الدعوى
غير الدليل الذي نحن بصدد بيانه ودفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته تعالى
قديمة اذ لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل انما اعترضنا على السند لانكم
على وجوبها بمجرد الفعل اي بان الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا وقتيا لا وجوبا
مطلقا وما اجبتم به اي من منع كون الافعال تدل على وجوبها وجوبا وقتيا بل تدل
على وجوبها وجوبا مطلقا لانها لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل وقوله لم يصح الاستدلال
به على ذلك اي على وجوبها وجوبا مطلقا والاولى ان يقول وما اجبتم به غير دافع
للاعتراض على السند لانكم بل حاصله اي حاصل ما اجبتم به استنباط الخ
لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب انا لا نسلم ان ما اجابوا به سند المنع وسنده غير
دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر الدور والتسلسل فيه لبيان
وجه دلالته اذ حاصله ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها وجوبا
مطلقا لانها لو لم تكن واجبة للفاعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتيا كانت جائزة ولو

كانت

ح

كانت جائزة لزم الدور او التسلسل في الجواب اي في قولهم لو كانت جائزة
لزم الدور او التسلسل بيان لوجه دلالته اي دلالة الدليل الاول لا دليل اخر
كا فهم المعترض والحاصل ان قولهم في الجواب لو كانت جائزة الخ ليس دليلا اخر
بل بيان لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة للفاعل
وجوبا مطلقا قدم الصفات اي الوجودية لانها هي التي تتصف بالقدم
حقيقة عرفت استحالة عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم
الصفات واستحالة عدمها ودليل الاول البراهين المتقدمة ودليل الثاني القاعدة
وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وتلك القاعدة مبنية على ما مر له
من الدليل على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم يكن محالا لكان
جائزا ولو كان جائزا كان مقابله وهو وجود القديم جائزا وهذا باطل لما يلزم
عليه من ترجيح احد الامرين المتساويين على الاخر من غير مرجح
هذا ظاهر اي ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لتوضيح لانه قدم
برهانه بقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله تخرج لك بهذا الخ حاصله ان
المقام مقامين الاول اتصاف الذات بالقدم والبقا والثاني اتصاف الصفات
بالقدم والبقا والاول قد تقدم سابقا والثاني قد تقدم عن قرب فقوله بهذا اي
بما ذكر من اتصاف الذات بالقدم والبقا واتصاف الصفات بهما ايضا والباء في قوله
بهذا يصح ان تكون للسببية وان تكون بمعنى من واعلم ان لفظ ذا يشار به للقريب
والمصاحبة في الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب مطلقا يحتمل انه
راجع للتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال اي سواء كان تغيره من وجود الى عدم
او بالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام مصدوقه الذات العلية
لا غير اي ان الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها وهذا بقرينة
قوله تعالى في ذاته الخ فوجوب قدمه وهذا يمنع التغير من العدم الى الوجود وقوله
وبقائه يمنع التغير من الوجود الى العدم لما مر اي الدليل الذي دال على وجوب
قدمه وبقائه واما في صفاته اي واما استحالة تغير القديم في صفاته من
عدم الى وجود وبالعكس فلما ذكر الآن من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل
عدمه واراد بالآن ما عدا الزمن الماضي بعيد فيصدق بالماضي القريب وهو حال
عرفا فسقط اعتراض المحشي بالمعارضة بين الفعل الماضي ولفظة الآن وحاصله

ان لفظ ذكر يقتضي المعني والان يقتضي الحال وبينهما تدافع ومن ثم اي من هنا
وهو استحالة التغير على صفات الله اي من اجل ذلك استحال على علم الله ان يكون
كسبيا لان الكسبي يفسر بتفسيرين كما ياتي في الشرح وعلى كليهما لا يكون الا حادثا اي
يحصل له عن دليل هذا تفسير للكسبي واقتصر على هذا التفسير مع ان له تفسيرا اخر
ياتي في الشرح نظرا للغالب في العرف من اطلاق الكسبي على العلم الحاصل عن دليل
والكسبي بهذا المعنى مرادف للنظري فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسبي ولا
نظري لانه غير حاصل عن دليل فهو ضروري او ضروريا عطف على كسبيا اي
استحال على علمه ان يكون كسبيا او ضروريا وسياتي في الشرح ان الضروري يطلق على
اربعة معان الاول ما لبس مقدورا للقدرة الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق نظر
والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه
او بالمه والمستحيل على الله تعالى من هذه الاربعة المعنى الاخير ولهذا اتى المص بتفسيره
بقوله اي يقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطنا اي بالامر الباطن كالجوع والالم
والفرح والغم وفي بعض النسخ كعلمنا بالنار والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى
ضروريا بالمعاني الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا امتنع اطلاق
الضروري على علمه تعالى سدا للباب دفعا لايهام المعنى الرابع وقد ينوعون العلم الى بديهي
ايضا ولم يتعرض له الشارح في المتن وتعرض له في الشرح والعلم البديهي يفسر بكل من المعاني
الثلاثة الاول للضروري ولا يفسر بما افترن بضرورة وحاجة ومع ذلك فعلمه تعالى يصح ان
يكون بديهيا لكنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه يشعر عليه بالحدوث نظرا الاستعمال اهل
اللغة اذ يقال بده الامر الشيء اي اتاها بغتة من غير استشعار بمقدمات يغلب على
الظن وجوده بها وطرا عليه اي على علمه سهوا وغفلة ظاهره يقتضي مغايرة
الغفلة للسهو وهو طريقة فالسهو الذهول عن الشيء بعد الشعور به اي الغيبة عن المعلوم
بعد سبقية الشعور به والغفلة اعم اي فهي الغيبة عن الشيء سواء سبق العلم به اولا وقيل
مترادفان واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وهذا هو اشد استحالة
من السهو لانه زوال الشيء من المدركة دون الحافظة ولذا لم يذكر النسيان لعلم استحالته
بالمولي واستحال على قدرته الخ اي بخلاف النجار مثلا فان قدرته لا بد لها من
الة واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح والمناسب اسناد ذلك للذات وقوله
واستحال على قدرته عطف على استحال واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعده فيما بعد

لعدم

لعدم الطول وسياتي في الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لالة او لمعنى لغرض
اي باعث يبعثه على الفعل سواء الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسياتي في
الشرح وجه استحالة احتياج قدرته كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد العاقل فصلا
فانه لا بد في ارادته من غرض يرجع له او لغيره والا كان فعله عبثا وافعال العقلاء تصان عن
العبث على القول به راجع للادراك ان يكون بجارحة راجع للجميع وقوله
او مقابلة راجع للبصر او اتصال راجع للادراك وعلى ارادته لم يجد العامل
لقربه بخلاف ما قبله او يكون كلامه حرفا هذا كلام منفكك لان مقتضى صنيعه
ان المعنى واستحال على الثلاثة ان يكون كلامه الخ الا ان يقال ان الواو بمعنى او والعامل
محذوف اي واستحال ان يكون كلامه الخ وحذف العامل الثاني معموله بعد الواو جار
في كلامهم او صوتا لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم اتى بقوله او صوتا سكوت هو تكف عن الكلام لاستلزام جميع
ما ذكر الخ لما كان قد تقدم جملة اشار الى لفظ جميع واستلزام ما ذكر للتغير ظاهر وهذا
علة للعلة وهذا طه ظاهر كيف الظهور مع ما مر من المناقشة في العطف وارتكاب
ب التخليب في الاشارة واجيب بانه ظاهر للتغير بحسب فهم المص لانه عبارة عن
سلب الخ ظاهره ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مراد فالاولى حذف قوله عبارة
من عنا ومن ما بعد ويقول وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود
يرجع لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق للوجود يرجع لاستمرار الوجود
فيما لا يزال ولما كان ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا ولما كان اي
ذكر برهان وجوب القدم والبقا من برهان قدمها اي وبقائها ولما كان القدم
يستلزم البقا اقتصر عليه لان العلم الكسبي الخ اشارة الى ان قياس من الشكل
الثاني ولتقريره ان تقول علمه تعالى قديم والعلم الكسبي لا يكون قديما فعلمه تعالى لا يكون
كسبيا فالصغرى موخرة والكبرى هو معنى قوله لان العلم الكسبي الخ وهذا من باب
التقسيم لان الظاهر لا يستدل عليه ولما كانت الصغرى معلومة مما سبق من البرهان
د الدال على قدم صفاته لم يستدل عليها واستدل على الكبرى بقوله وانما قلنا الخ لا يجد
لازم لما قبله بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل كسبيا ظاهر
على قول من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة الحاصلة دلة واما على قول
من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل فجعله كسبيا بواسطة تعلقها بسببه

فقوله الحاصل عن النظر اي سوا قلنا ان العلم الحاصل عقب النظر تتعلق به القدرة
الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل بالنظر والعلم حاصل بغتة   او بما تعلقت به القدرة
الحادثة فيه انه غير مانع لشموله لحركة زيد عند ضربه لعمرو مثلا فانه يصدق
عليها هذا التعريف الا ان تجعل ما في مصدر التعريف واقعة على العلم اي او بتيسر
العلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل من الحواس حيث
يحصل بالاكتساب كصرف الوجه وتقليب الحدقة   هو معناه الاصلي اي لان
الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور اي مقارنتها له وهذا التعريف يخالف
للتعريف الاول اما عند المشترط لتقدم النظر على العلم فلان التعريف الاول يصدق
على العلم النظري سوا قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به او قلنا انها انما
تتعلق بالنظر بخلاف الثاني فانه انما يصدق على العلم الحاصل عقب النظر الا اذا قلنا
ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند من لا يشترط تقدم النظر على العلم فلان
العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة عند من يقول انها انما تتعلق
بالنظر ويحصل عند تعلقها به عند من يقول انها تتعلق به وقد تتعلق به القدرة
الحادثة من غير تقدم نظر اصلا كالعلم الناشي عن الحواس حيث يحصل اكتساب
وهل يستلزم الخ حاصل ماذكره الش ان العلم الكسبي بالمعنى الثاني مستلزم
لسبق النظر ولا يلزم سبق النظر هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولان
والحق انه عادي وح فيجوز عقلا احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم
نظر فقول الش وهل يستلزم سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة
على حصوله سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة على نفي ذلك كذا قرر
شيخنا والظاهر ان الخلاف انما هو في اشتراط ذلك من حيث الحصول تامل   فيجوز الخ
مفرع على القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا   لان قبول الجوهر الخ حاصله ان
القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم والقدرة عليه ولا في القدرة على
حصولها ما كونه ليس شرطا في القبول فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة
نفسية للجوهر والصفة النفسية لا تتوقف على شي واما كونه ليس شرطا في القدرة

على

على حصوله لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما
يحصل بعد فراغه وانعدامه فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشي يكون مجامعا له
فقول الش لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي على النظر
من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل على عدم توقفه عليه من حيث
الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا عقليا او عاديا
مع انه ذكر هذا دليلا لكونه عاديا   والنظر ينافيه اي ينافي العلم اي لا يجامعه
لانه انما يحصل بغتة وخوفنا ان القدرة عليه لمقارنتها للعلم   ولا يصح
ان يكون شرط الشي الخ يعني ان النظر لو جعل شرطا على القدرة على العلم لكان
ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان القدرة على العلم مقارنة له والعلم
لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده والنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل
بعده كالعلم مع ان شرط الشي لا يكون منعدما عند وجود الشرط فالشرط في
ملازم الش كالنظر والشي كالقدرة وقوله ما اي شيا كالنظر وقوله لا يوجد اي الشي
كالقدرة والصفة او العلة جرت على غير من هي له وقوله الا حال عدمه
اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر وماذكره من الدليل انما يتم اذا جعل حصول
النظر شرطا في القدرة على العلم بحيث يجتمعان لكن للخصم ان يقول ان الشرط
تقدم النظر لا النظر نفسه فلا يقتضي المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم
النظر والعلم والقدرة   واما عدم الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد
اقام الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة على العلم شرع في اقامة الدليل
على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا   يجوز ان يقع ضروريا اي يجوز
على الانسان ان يدرك المعنى الذي يدركه بدون نظر وح فتكون شرطية النظر
عادية يجوز تخلفها وماذكره الش من ان الاتفاق على ان النظري يجوز ان يقع
ضروريا طريقة للامدي وغيره حكاها في شرح المقاصد وحكى خلاف ذلك
عن الفخر الرازي هذا ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول
العلم لما مر من ان النظر لا يكون يجامع العلم والشرط يجامع المشروط وتنبه
لما مضى من البحث   لا بدائه علة للاستحالة   وانتفاء الذات الخ اي
وابدائه بانتفاء الذات العلية فالعلة ابداؤه والابدان الاول غير
مناسب للمتن والثاني هو المناسب له   وكتبه المناسب الانتصار على

هذا الطرف لان الكلام في نفي كونه كسبا لا في نفي حدوثه فليس المراد اي كما
هو ظاهر الاية وقوله ان تجد له بالفتح اي تجد له سببها كيف وعلمه
الخ اي كيف يصح ان يكون علمه مكتسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى الخ فالاستفهام م
انكاري والواو للتعليل او انها حالية بكل معلوم اي بكل ما اتصف بالمعلومية
بسبب تعلق العلم به بحري الكائنات جمع كائنة وهي الذات الكائنة اي ث
التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام جمع حكم بمعنى ما حكم به كلها كالكائنة
للكائنات او للاحكام الا يعلم من خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ذكره الدليل
العقلي ومن فاعل يعلم ومفعوله الذات العلية محذوف والمفعول اي
مخلوقه والاضافة للاستغراق اي جميع مخلوقاته من ذوات وافعال هذا على طريق
اهل السنة وقال اهل الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة وفاعله
ضمير عائد على الله اي الا يعلم الله من خلقه اي الا يعلم الله الذوات
التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها غير مخلوقة له بل المخلوقة لغيره
وهو اللطيف الرفيق بعباده الخبير اي العالم بذواتهم وافعالهم علما تاما
ومناسبة الخبير للمقام ظاهرة واما مناسبة اللطيف فباعتبار انه يلزم من علمه
العلم التام باحوال عباده شانه الرفق بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار
به عن التاويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل المأول له
اي ومأول الاية الخ او يقدر خبر اي وتاويل الاية الحمل على ان المراد الاخبار الخ
بما علمه منهم ازلا اي بسبب ما علم ازلا وقوعه منهم فيما لا يزال او ان الباء
بمعنى على وقوله من خير او شر بيان لما وقوله فاطلق العلم على الجزاء اي لانه هو
المتجدد دون علمه تعالى عن وقوع امارته اي الجزاء وقوله من خير او شر بيان
لامارة الجزاء فيه اشارة الى ان الطاعة والمعصية غير علة للثواب والعقاب
بل امارتان عليهما لان وقوع ذلك اي الجزاء وهذا علة لقوله فاطلق
العلم على الجزاء والتاكيد بكله وان كان الجزاء واحدا باعتبار جزئياته
وتسميته الخ الاولى التعبير بالفاء لان هذا متفرع على ما قبله تسميته
المتعلق باسم المتعلق الاول بفتح اللام والثاني بكسرها فالمتعلق بفتح
اللام هو الجزاء اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر وهو العلم لان العلم متعلق بالجزاء

فان

فان الجزاء معلوم كغيره من سائر المعلومات وهو اي الاطلاق المذكور مجاز اي مرسل
لان المجاز كما يطلق على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له يطلق ايضا على النقل وهو اطلاق
الكلمة واستعمالها في غير ما وضعت له شايع في اللسان اي في اللغة اي واذا كان
كذلك فلا ضرر في وقوعه في القرآن شدائد التكليف اي الامور الشديدة الصعبة الذي
تعلق بها التكليف والالزام وقوله من مفارقة الاوطان بيان لشدائد التكليف ولا يخفى ما في
هذا البيان من سلوك طريق التدلي فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده وهكذا
ومجاهدة الاعداء هذا عطف خاص على عام لان مفارقة الاوطان قد تكون للجهاد وقد
تكون للحج وقد تكون لطلب العلم وقد تكون للهجرة وبالفقر والغيظ عطف على
شدائد التكليف واعاد الجار لئلا يتوهم عطفه على مفارقة الاوطان وهو لا يصح لانه
لا يكون داخلا في شدائد التكليف فيكون الفقر والغيظ مكلفا به ومصابرة الكفار
هذا من قبيل الطرف الاول المكلف به فكان الاولى ضمه له على ان الاولى حذفه لانه يرجع
لمجاهدة الاعداء انهم يتركون كذلك اي على ذلك الاجر وقوله غير ممتحنين بيان
لما قبله فهو على حذف اي التفسيرية اي غير الخ بضروب المحن اي بانواع المحن والابتلاءات نة
للثبات حتى يبلو صبرهم اي حتى يختبر صبرهم اي حتى يختبرهم هل يصبرون ام لا
وهذا شروع في تفسير قوله ولقد فتنا الخ وثبات اقدامهم اي ونختبر ثبات
اقدامهم اي ونختبرهم هل يثبتون على الشهادتين ام لا وكذا يقال فيما بعد ليتميز
المخلص اي المخلص في النطق بالشهادتين والراسخ الخ مغاير لما قبله في المفهوم وان
اتحد معه في الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ وقوله من العابد على حرف هو المتغير ب
لان الحرف الجانب من الشيء بحيث يكون قريبا من الزوال وهذه العبارة اعني قوله ليتميز
الخ تفيد ان المراد من قوله تعالى فليعلمن الله الخ فليميزن الله الصادقين والكاذبين
ويظهرهم وهذا حل آخر غير المتقدم والحاصل ان معنى الاية ولقد فتنا الذين من
قبلهم اي لقد امتحناهم واختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر هل يصبروا
او لا لاجل ان يتميز المؤمن من غيره هذا على الحل الثاني وعلى الاول عاملناهم
معاملة المختبر لاجل ان نجازيهم على ما علمناه ازلا انه يقع منهم فيما لا يزال اي من
صدق فعله قوله اي بمعنى فليعلمن الله الذين صدقوا فليميزن الله الذين صدقت
افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم وتصديق الفعل للقول هو ان يجعله
صادقا من قولك صدقت فلانا نسبته للصدق واسناد التصديق الى الفعل على هذا

يحاز بمعنى ان من نعل ذلك الفعل يصدق الناس في قوله بسبب الفعل فوقع الاسناد
للسبب بذلك اي فاستحالة كون علمه ضروريا انما يتبين الخ بمعرفة الضروري
اي بمعرفة حقيقته المجملة ماهو تفصيلها الضروري يطلق الخ اي لفظ الضروري
بدليل قوله يطلق ويراد به اولا الحقيقة المجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد
بالضروري الحقيقة المجملة ويراد بالاطلاق الحمل ما ليس مقدورا الخ صادق بالعلم
الالهامي والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد وصادق بغير العلم كالسقوط من فوق
سطح بغير اختيار فمصدوق ما معنى اعم من ان يكون علما او غيره بدليل قوله وهذا
لا يختص بالعلم وهو المقدور بها شامل للعلم الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغا وتقليب الحدقة
في الحسيات وقابل بغير العلم كالعلم الاختياري وهذا لا يختص الخ اي وبهذا
الضروري المفسر بهذا التفسير لا يختص له ومثله يقال في المكتسب بل يقال
حركة ضرورية اي كحركة المرتعش والساقط من علو اذ كل من الحركتين ليس مقدورا
عليه بل معجوزا عنه ما علم بغير دليل اي علمه حصل بغير دليل احتاج الى تحريكه
او حرس اولا كالعلم بان الواحد نصف الاثنين ما علم من غير تقدم نظر هذا اعم
مما قبله لصدقهما بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين وصدق الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنة دليل
لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التي قياساتها معها فانه يصدق عليه انه لم
يتقدمه نظر ولا يصدق عليه انه حصل بغير دليل لان معه دليلا كعلم الانسان
بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمه راجع لما قارنه ضرر دون المعاني الثلاثة
هذا مقرر لما يفهمه الحصر قبله ولاجله اي ولاجل استحالة المعنى الرابع
امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه اي على علمه تعالى دفعا لتوهم ارادة المعنى
الرابع وهو كالضروري اي ان ما فسرت به الضروري تفسر به البديهي ما عدا
الرابع فان قلت الضروري انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو منتف في البديهي
وهم فمقتضى ذلك عدم منع اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع واجاب
الشارح عن ذلك بقوله وانما استحال الخ الا انه لا يفترقان الخ الاولى ان يقول الا ان يفسر
بالرابع والحاصل ان كل بديهي ضروري دون العكس فالتجريبيات والحسيات ضرورية
وبديهية وعلم الانسان بالوجدانيات كعلمه بجوعه والمه ضروري لا بديهي وهذا

احد

احد طريقين وهناك طريقة اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف على شيء اصلا
وعلى هذا فالحسيات والتجريبيات ضرورية كالعلم بالوجدانيات لا بديهية وانما
استحال الخ كان الاولى ان يقول وانما منع اطلاقه الخ اي وانما لم يجز شرعا والا فالاطلاق
ممكن لا مستحيل وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله اذ يقال اي في
اللغة وقوله بغير سابقة شعور الخ بيان لاشتقاقه بغتة وقوله مقدمات متعلق بشعور
اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدمات تغلب بضم اوله وفتح ثانيه وكسر
ثالثه مشددا اي تغلب تلك المقدمات وجود الامر على الظن وفيه ان عكسه الوجود
وهو الظن وحق فيكون في الكلام ركة الا ان يجاب بان المراد بالظن الذهن وعلى معنى في
والحاصل اي وحاصل ما ذكر في هذا البحث من قوله واما ما ذكرت من استحالة
المكتسب على علمه الى هنا وقوله ان العلم الحادث تمهيد لقوله ولا يطلق واحد منها على علمه
تعالى لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه وان كان صحيحا من جهة
المعنى الا انه لا يناسب ما في المتن لانه انما علل استحالة ما ذكر بلزوم الحدوث نعم
العلة المناسبة مناسبة له اي تجويز انعدام علمه برفع تجويزه ذلك الاولى ان يقول بدفع
جواز ذلك لان وجود البقاء انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز من الممكنات لانه فعل
الفاعل ما سهي او غفل عنه الخ قوله عنه يتنازعه سهي وغفل وما واقعة على المعلوم
وكل من سهي وغفل مبني للمفعول وضمير علمه عائد على ما اي انعدام امر العلم المتعلق به
الا ان السهو الخ هذا يفيد ان بينهما العموم والخصوص المطلق والغفلة اعم والاشب
ان العام والخاص لا ترادف بينهما ولا تساوي فصحح قوله او لا متقاربان اي لا متحدان
ولا متساويان وقوله اكثر ما يستعمل عرفا الخ اي ومقابل الاكثر استعمالهما بمعنى واحد
وهو الذهول عن الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا والغفلة اعم اي فهي
الذهول عن الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا مع اعتقاد ما يضاده الصحيح
راجع للذهول عنه وكون الذهول عن الشيء مع اعتقاد ما يضاده كان اوضح ان
يحتاج الى الذهن الواسطة بين الفاعل ومفعوله والمعاونة مشاركة الفاعل في الفعل بان
يكون صادرا من اثنين وقوله ان يحتاج الى الة اي ان يحتاج في تحصيل الفعل الى مصاحبة
الة كان القدرة الحادثة فانها تحتاج في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الى مصاحبة الة
الا ترى لقدرة الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الى مصاحبة القلم الى حد وكما
اي القدرة الى يكون الخ هذا توجيه لكون احتياج قدرته تعالى الى الة او معاونة

يقتضي حدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود الالة والمعاون وتنعدم عند عدمها
وما يوجد تارة ويعدم اخرى فهو حادث تقول الشارح اذ قد يكون قادرا عند وجود الالة
ولا ايجاب اي فتتحقق القدرة وقوله وعاجزا عند عدمها اي فلا تتحقق القدرة
لكل ما سوى الله اي مما لزم من حدوث القدرة عند احتياجها لالة او المعاون
اي ومن جملة ما سوى الله الالة والمعاون لا يقال الذي دل العقل على حدوثه الجواهر
والاعراض ولو لم تكن تلك الالة من المجردات ولم يعلم حدوثها بالعقل لانا نقول دل على
حدوثها السمع اذ لا يتوقف صدق الرسول عليها وايضا لو توقف الخ هذا دليل ثان
لاستحالة احتياج القدرة الى واسطة وحاصله ان نقول لو توقف تعلق قدرته تعالى
بشيء من الممكنات على واسطة للزم توقف تعلقها بسائر الممكنات على مثل ذلك لكن
التالي باطل فبطل المقدم اذ لو كان تعلقها بسائر الممكنات متوقفا على واسطة لادى الدور او
التسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكر الشارح شرطيته
وحذف استثنائيته وقوله وذلك يودي الخ هذا دليل للاستثنائية المحذوفة وذكر
من هذا الدليل تالي الشرطية وحذف مقدمها وحذف ايضا منه الاستثنائية منه
على واسطة الة الاضافة للبيان او معنى بشاركه بان يكون الفعل صادرا منهما
وذلك يودي الخ اراد بالتسلسل ما يشمل الدور لوجوب استواء الخ دليل
للملازمة المقدرة اي المعروض توقف تعلق القدرة عليها اذ لا يجب الوجود الخ
علة لمحذوف اي وانما حكمنا بذلك الخ ثم لذلك اي فان كانت تلك الواسطة
هي الاولى فالدور والا فالتسلسل وبهذا تعلم الخ لما افاد المصنف وجه استحالة احتياج
القدرة الى الة والى معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في المسببات
لا بطريق الالية ولا المعاونة وان المؤثر فيها هو الله بقدرته تعالى وبهذا تعلم الخ اي بما
تقدم من عدم احتياج قدرته تعالى الى الة و لا معين تعلم الخ والعلم في الحقيقة
ماخوذ من الطرف الثاني اي نفي الاحتياج الى المعين فالري الذي اوجده المولى بقدرته
لم يستعن عليه بالشرب وكذا الشبع لم يستعن عليه بالاكل مع تمكن اجراء مصاحبها
لمكن اخر وتقريبه الاخر مثلا ان تمثلا لانه حد السيف وحز العضو لا يكونان
سببا في تقريب الاخر يكون سببا ان غيره كالالم والمقدور اي كالحركات المصاحبة
للقدرة الحادثة فالقدرة المصاحبة لها لم تكن موثرة في ما صاحبته من المقدور كالحركات
والاكل والضرب وهذا اشارة للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فالعا طف

مغاير

مغاير لان الري غير مكسوب لا يدل جميع ذلك خبر عن قوله ان اختياره سبحانه
اي لا يدل جميع ذلك الاختيار فاسم الاشارة هو الرابط لخبران باسمها ولما كان
الاختيار متعلقا بامور صح التعبير بجميع واجاب المحشي بان المراد لا يدل تعلق ذلك
وفيه ان المحدث عنه الاختيار بل وجودها اي تلك الامور المقارنة بالنسبة
الى التاثير اي واما بالنسبة لشيء اخر فقد يكون للمقارنة فائدة كان جعل الله عند
المقارنة القدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا منه تعالى وجعل
على ذلك الثواب والعقاب شرعا وايجاده الخ هذا في قوة التعليل لقوله سوا وقوله
كايجاده الخ اي مثله في كون التاثير لله وحده فتعالى الخ تفريع على العلة
ان يكون فعله بواسطة اي المعنى وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها
الحكمة او علاج هو الفعل بشدة وهذا الازم لنفي الوسائط لان ما كان بالوسائط
شانه العلاج انما امره الخ هذا دليل لقوله فتعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج
المفرع على العلة بلا كاف ولا نون على حذف اي التفسيرية وفيه ان هذا تناقض لانه
رتب كينونة الشيء على قول كن وكن بالكاف والنون اي وح فلا يعقل هذا النفي واجيب
بانه اتى بهذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد لفظ كن بل هذا كناية عن تعلق
القدرة اي انما امرنا وحالنا بالنسبة لاي شيء اذا اردنا وجوده ان تتعلق قدرتنا
بوجوده فيوجد بسرعة فصح النفي واعاد النفي في قوله ولا نون دفعا لما يتوهم
ان المراد نفي المجموع فقط وفي هذا التفسير رد على البراهمة والكرامية القائلين بتوقف
وجود الكائنات على الكاف والنون جل من قائل اصل التركيب جل قائلا اي
جل الله من جهة كونه قائلا اي عظم من حيث كونه قائلا فهو تمييز محول والتنوين
فيه للتعظيم ولقد خلقنا الخ دليل لما تضمنه قوله لا يدل جميع ذلك الخ
من ان الاسباب العادية لا تاثير لها في المسببات عموما وان المؤثر في جميع ذلك
هو الله فقد جرى الشارح في الاستدلال بالايتين على اللف والنشر المشوش اي
ما مسنا في خلقها من تعب اي فهذا يدل على ان المؤثر فيها الباري وحده اذ لو كان
للاسباب العادية او غيرها توسط في خلقها لحصل التعب لان شان ما كان
بالواسطة والعلاج التعب وعلى ارادته الخ المشهور في الكتب ان افعاله تعالى
ليست لغرض يبعثه على ذلك الفعل كان الغرض يعود اليه او على خلقه فالغرض هو
الباعث وحصوله في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متاخر في الوجود اذا

علمت هذا فقول المص يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل ينافي ما قبله لان صدر
عبارته يقتضي ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضي ان الغرض باعث
للفعل والمشهور الاخير وحيث قدم العالم لان الغرض الباعث على الفعل وجوده
في الخارج متاخر عن الفعل وان تقدم عليه في التعقل وقد فرضنا ان ذلك الغرض
قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم ولزم الفعل بالايجاب لان متعلق
الاختيار لا يكون الا حادثا وقد قلتم ان العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب
كما هو مذهب الفلاسفة اه من لزوم الفعل بالايجاب وانت خبير بان ما اتى به
الش دليلا في المقام على استحالة كون ارادته لغرض هو وان كان صحيحا من جهة
المعنى لكنه غير مناسب لما وجه به ذلك في المتن من قوله لاستلزام ذلك كله
التغير والحدوث واذا كان اي الغرض حادثا وقوله يتصف به المولى سبحانه
بعد الايجاد للفعل اتصافه بالحوادث اي وهي الاعراض لتجدد الكلام لان
اي وهي الاعراض الراجعة له فقد اظهر في مقام الاضمار وذلك كله اي ما ذكر
من الامور الثلاثة وهي نقصه وحاجته واتصافه بالحوادث وقوله يفضي الى حدوثه
اي لما تقدم من استحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات فاذا كانت الصفات
حادثة واستحال عرو القابل عنها لزم حدوثه مثلها لاستحالة تقدمه عليها من
لا اول لوجوده راجع لقوله يفضي لحدوثه وقوله الغني راجع لقوله لزم نقصه
ولا يفتقر هو الى شيء اي كالغرض واما قوله الذي يفتقر اليه كل شيء فلازم للغني
المطلق فلانه لا يجب الخ فيه ان هذا الابنا في جواز مراعاتها وح فلا يصح
ان يكون هذا دليلا لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع بين الصلاح والاصلح
وان كان الاقتصار على الاول يكفي اذ هو اعم ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص مراعاة
لما جرا عليه الحصور في ذلك فبعضهم بنا على وجوب مراعاة الاصلح على
برهان استحالة الامرين اي الغرض الراجع اليه والغرض الراجع الى خلقه وقوله
باتم اي بكلام اتم من الكلام الذي ذكر في هذا المبحث وسنشرح ذلك اي الكلام
الاتم الان في هذه المقدمة راجع للجميع المشار له ان يكون بجارحة وليس
المشار له المبتدا كما هو المتبادر من كلامه فالاولى ان يقول قوله ان يكون بجارحة راجع
اي للجميع ما ذكر من السمع وما بعده وقد قدمنا اي في قوله سابقا ومن هنا
يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرما او قائما به فهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه

المذكورات

المذكورات من السمع وما عطف عليه بجارحة وانت خبير بانه ما اتى دليلا
على استحالة ما ذكر وانه كان صحيحا في نفسه لكنه غير مطابق لما جرا عليه في المتن من
الدليل بقوله لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث على استحالة الجرمية اي الشاملة
للجارحة بغير اذن اي سمع قديم وكذا يقال فيما بعده بغير الالة اي بغير جنس
الالة كالانف واللسان بغير الالة المعتادة يريد انه تعالى يستحيل عليه ان يكون
ادراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات بالة لان ذلك من شان المحدثات
ونفي هذه الالة المعتادة عن الله لا تقتضي ثبوت الة اخرى غير معتادة لان المراد
نفي سمات الاجسام كلها وهي المعتادة ولا يخفى بعد تنزهه عنها الا ما يليق به من اتصال
او مقابلة او انفصال لم يتعرض الش لدليل استحالتهما في المقام اعني استلزامهما
التغير والحدوث حرف اي جنس حرف فالمراد نفي الجنس المتحقق في متعدد بدليل
التعليل لانه اي الباري او الحال والشان والاصوات لا حاجة لذلك الا انهم
يتحقق الواو بمعنى او لان ذلك الكلام حادث اي لكن التالي باطل لحذف
الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق من قدم جميع الصفات التي من جملتها
الكلام ضرورة الخ هذا دليل للملازمة وهو اخص من المدعى لان الصوت ذكر في
الدعوى دون الدليل وظهور الدليل في الحروف لا تقتضي ان يكون كذلك في الاصوات
لان الاصوات اعم من الحروف ونفي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة استحالة
الخ قيل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها الاستحالة عادة فمسلم لكن
ما المانع من ان تخرق في جانب الحادث فكيف بالقديم وان اريد بها الاستحالة عقلا فلا
يسلم لعدم الدليل على ذلك انتهى قال بعضهم فنقول انه اراد الاستحالة العقلية
وذلك لان الحروف اعراض متماثلة فلو اجتمع حرفان في محل واحد لزم اجتماع المثلين
والحال ان المحل المقابل للشيء اما ان يقوم به ذلك الشيء او مثله او ضده ولا يقوم به
ذلك الشيء ومثله معا وكل ما سبق وجوده العدم هذا راجع لقوله او يتجدد
لاحقها وقوله وطرى على وجوده العدم راجع لقوله حتى ينعدم سابقها فهو لف
ونشر مشوش الاول من النشر راجع للثاني من اللف والثاني من النشر راجع للاول
من اللف وهذا اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الى قياس اقتراني تقريره ان نقول كل
حرف اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل ما كان كذلك فهو حادث فقوله بالحروف
والاصوات لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الش

الملازمة بان الحروف والاصوات اعراض وهو حادث لكان الظهر واخص   فلو
تركب الخ هذا مرتبط بمحذوف اي واذا ثبت ماذكرناه من الدليل صح ماقلناه من
الشرطية القائلة لو تركب الكلام منها لكان حادثا   المنقول الى الظاهري فهم
من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد
الله فوق ايديهم الى غير ذلك   اصحاب غاية الضلالة اي اصحاب الضلال
والتوهان عن الحق الغالي لجمعهم بين النقيضين لان مقتضى كونه حروفا واصواتا
حادثة ان يكون غير قديم وهذا مناقض لقدمه وازليته   وتورطوا في بحبوبة
الجهالة التورط الوقوع في الشيء بحيث ييأس الخلاص منه وبحبوحة الشيء اوسطه
اي واصحاب وقوع في وسط الجهل فقد شبه الجهالة بمكان متسع واثبت للمشبه
شيا من لوازم المشبه به على طريق الاستعارة بالكناية او هذا كناية عن تمكنهم من الجهالة
وفي العبارة حذف اي وهولاء اصحاب كذا وكذا دون من سواهم بدليل مابعده   وربما
تعرض لهم شبهة هي مايظن دليلا وليس بدليل وقوله مخيلة بكسر اليا اي ان تلك
الشبهة مخيلة للدعوى التي يدعونها اي موقعة لها في الخيال فالشبهة غير الدعوى قوله
لا تهدم من اول مرة بالضروريات اي بل انما تهدم بالنظريات لكونها شبهة قوية واما هولاء
فشبهتهم تهدم بالضروريات لضعفها   اما هولاء فلم يراعوا ضرورة المعقول اي لم
يراعوا القضايا الضرورية التي يحكم بها العقل المجرد بتوجهه اليها كقولك الجمع بين
النقيضين محال   ولا وقفوا على شيء منها من اول الامر اي لو كانوا وقفوا عليها ماقالوا
هذه المقالة الشنيعة ولاما ما الهاني التقبيح بما بان   واعتقادهم مستند اي
معتقدهم وقوله ان الباري الخ هو الخبر وهذا من ثمرات كونهم ظاهرية يتمسكون
بالظواهر وهذا استيناف كلام يتعلق بهم وبعقائدهم وهو جواب عن ما يقال اذا كان
هذا شان هولا الحشوية فما معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم الخ اي ان اردت بيان
معتقدهم فمعتقدهم الخ   عنده مابمعنى ما مصدرية ولا يصح ان تكون ظرفية زمانية
ولا مكانية لان ذلك القبل ليس له زمن ولا مكان يبقى فيه   وهم على صنفين الخ هذا
تعرض للحشوية على سبيل التفصيل   ثم اتفقوا اي الصنف الثاني بدليل مابعده
والعجمي اراد بها اللغة المعروفة لا ماعدا العرب والحاصل ان الحروف تارة ياتي
بها على لغة العرب وتارة ياتي بها على لغة العجم وتارة ياتي بها على لغة البربر وهكذا قوله
وضروب الالسنة اي وانواع اللغات المعروفة   والذين قالوا الخ وهم الفرقة الاولى

والحاصل

والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه متكلم بهذه الحروف على سائر اللغات لكن اختلفوا هل
هي غير معتمدة على مخارج او معتمدة على مخارج   فكيف تدخل الخ يعني انه
اذا كان كلامه مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف يكون قديما والشيء لا تتعلق
بالقديم   لولا ان الله الخ اي لولا سلب الله عقلهم ما نطقوا بهذه الدعوى ففي العبارة
حذف جواب لولا واضافة عقل للتمييز من اضافة السبب للمسبب اي لولا سلب
العقل الذي يحصل به التمييز لمن يشاهم ما قالوا هذه المقالة   وهو عندهم الخ بيان
لشنيعة اخرى   ولكنه صمت اي سكت   ولكنه اي ستره واخفاه والسكوت
لم يتقدم عنده الكلام حتى يكون حادثا بل هو كمن فهم من يقول بكمون الاعراض وقد تقدم
ابطاله   وقد وجد اي ما سمع في محل القاري اي في محل هو القاري فالصفة جرت
لغير من هي له   ولم ينتقل ايضا عن ذاته اي كما ان ما سمع من القاري لم ينتقل عن ذات الله
وهذا قول النصارى اي وهذا القول كقول النصارى حيث قالوا ان اقنوم العلم قام
ببدن عيسى والحال انه قائم بذات الاله   تدرع عيسى اي اتصاف عيسى ماخوذ
من تدرع اي لبس الدرع فاطلاق التدرع على الاتصاف مجاز   ولكن النصارى الخ
هذا زيادة في التشنيع عليهم لدلالته على انهم ارذل واقبح من النصارى   في حق
كل قارئ لانهم يقولون لذلك بل وكذا كل مصحف وكاغض   وكون الشيء الواحد الخ هذا
هو المناسب للمقام دون ما قبله لان تلك الشناعة ليس فيها ذكر القدم بل المذكور فيها
التجسيم الحلول   عن دائرة العقل اراد بدائرة العقل الاحكام التي يدور ويجول فيها
العقل   وكيف يرسم اي يوصف وهذا تفريع لما قبله   من زبر الحديد اي اوصل
الحجارة بان يوقد بالحديد ويذوب ويوضع في القالب المنقوش فيه الاية او يجعل الحديد
حروفا متفرقة وترتب على ترتيب الاية   او ينقش الحجر   فان الحروف المكتوبة
الدالة الخ اي وهي حروف الجلالة   يعني كلام الله اي القائم بذاته وقوله وكانت اي
الحروف زبرا اي قطعا حادثة   وان كتبت الخ عطف على اطلقت اي وقالوا ان كتبت الخ
قال ابو حامد المراد به الاسفرايني والغزالي   ويلزمهم ان يحرق الخ اي يلزمهم
ان يحرق الكاغض او غيره الذي ثبت فيه اسم النار لان الاسم عين المسمى ويلزمهم ايضا
ان الكاغض الذي فيه اسم النار اذا احرق ان تكون النار محرولة وان الكاغض الذي
كتب فيه اسم الما اذا بل ان يكون الما مبلولا لان الاسم عين المسمى عندهم وهذا مما
لا يتخيله ذو العقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة الاسم عين المسمى فلا يعبن به

ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف والاصوات نفس المسمى والالكان الصوت
الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والبا والدال نفس ذات زيد فيكون العرض نفس الجوهر
والقول بمثل هذا خروج عن دائرة العقل وانما يعني من قال الاسم عين المسمى ان مفهوم
الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمى سواكان مفهوم الاسم الذات فقط او الذات
والصفة كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق مفهومها عين الاله
باعتباره لانها على الذات وان كان في بعضها باعتبار صفة او فعل خلافا لمن قال ان مفهوم
الله عين الاله ومفهوم الخالق والرازق غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الفعل ومفهوم
العالم والقادر لا غير المسمى ولا غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الذات والقوم
مثلون هذا من جملة كلام ابي حامد وقوله بعظم الغباوة اي بالغباوة العظيمة فهو
من اضافة الصفة للموصوف في طريق النظر بان في بمعنى الباء والاضافة بيانية اي
انهم لا يدركون الامور النظرية ثم اجهل الناس بها ويحتمل ان المراد بطريق النظر
الادلة الموصلة لها فالاضافة حقيقية وجمود اي اقتصار على الحسات اي
انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون غيره من النظريات فلا يدركون الاله
المتصف بالصفات الازلية النظر في المخلوقات نحو العالم متغير وكل متغير حادث
بدعة وضلالة اي انه حرام عندهم وريب في الدين اي وذي ريب في الدين
اي انه يؤدي لذلك وتشكيك اي وذي تشكيك وهذا غير ما قبله فهو عطف
مرادف وما يجحد باياتنا الا الكافرون اي وهولاء كذلك لا يفهمون حقيقة
اي لا يفهمون معنا حقيقيا ولا مجازيا ولا ممكن ولا مستحيل الاولى حذف لا لانها
لان الفرق انما يكون بين متعدد فهي زائدة في المتعاطفين لتاكيد النفي او ان
المعطوف مقدر في كل اي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره ولا مستحيل
وغيره حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات لانهم لما لم يدركوا
الحسات والمخلوقات حسيات قالوا لا معنى لوجوب النظر فيها وقالوا ايضا من مدحول
الاغبيا كقوله بعد وسموا الخ فالتسمية من قبلهم بالنظر في المعقولات اي كقولك
صفات الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكان حادثا لكن التالي باطل وما يجحد باياتنا
الا الكافرون هذا من كلام ابن دهاق اي وما يجحد بالايات الدالة على وجود نبينا الا
الكافرون اي وهو لا يجحد والايات الدالة على وجوده تعالى فهم كافرون على قلب
الحقائق اي بان يوجد المستحيل ويعدم الواجب وان يوجد المستحيلات اي

كالشريك

٢١

كالشريك والزوجة والولد وهذا اخص مما قبله لان قلب الحقائق اعم لانه يشمل
في اعدام الواجب المحال في عقول الخلق اي انما يمتنع المحال في العقول اي لا يحكم
بامتناعه الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر فيوجد اذا اراد الله ذلك
وقدرة الله الخ كالتعليل لما قبله وانما منع من ذلك اي من وقوعه وقوله انه
لم يرده اي لم يرد وقوعه وقوله ولو اراده اي ولو اراد وقوعه لكان فلا محال عندهم
اي بالنسبة لقدرته تعالى بل الاشياء كلها بالنسبة اليها ممكنة انما هو اي المحال
والكائن لو اراده اي المحال لو اراد وقوعه لوقع واعتقادهم الخ فيه اشارة الى ان هذا
الاعتقاد غير مختص بهولاء الفرقة وفي جلامد جمع جلمد وجلمود وهو الصخر
وهو تشبيه بليغ اي وفي طبيعة الجلامد اي انها مثل الجلامد المتفقهين اي من
تكلف الفقه وليس بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه ابن حزم الظاهري لانه وان كانت
هذه المقالة صدرت منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر الامام الحرمين
شيخ الغزالي فلعل المراد بهذا المتفقه تيمية بن حزم عبد الحميد المحدث لانه كان
معاصرا للغزالي يقرب الخ ظاهره انه لم يصرح بمذهبهم بل يقرب منه وسابق
بيانه وفي قوله لو اردنا الخ اعاد الجار دفعا لما يتوهم ان الثاني من تتمة الاول
فقال دفع الخ لو حذف فقال ما ضره للاستغناء عنه بما تقدم الا ان يكون اعاده المبعد
الا انه لم يرده اي ولو اراده لكان فالله قادر على المستحيلات التي من جملتها الولد
والزوج ولا يخفى ان هذا عين مذهب الحشوية لا قريبا منه وح فلا معنى لقوله او لا
يقرب من مذهبهم وهلا تنبه هذا الغبي لقوله اي لمعنى قوله انا كنا فاعلين
وقوله انه اي ومعناه انه لو كان فعل اي مفعول من مفعولاتنا له هذه التسمية
اي بحيث يقال له زوج لاتخذناه من لدنا لكن ليس من مفعولاتنا وليس مما يمكن ان
نفعله فلا يمكن ان نريد اتخاذه اي لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك اللهو
مفعولا من مفعولاتنا ولكن الكاري الاول رفع فعل على اسم كان وجملة اتنا له خبرها
ولقوله اصطفى اي وهلا تنبه لمعنى قوله لاصطفى مما يخلق كان معناه لو
اراد الله ان يتخذ ولدا لاختار من واحدا عبيده المخلوقين وسماه ابنا بمعنى الرافة
والرحمة لا بمعنى التولد اذ لم تقل لو اردت ان اتخذ ولدا لولدت وانما قال لاخترت
واحدا من عبيدي المخلوقين لي وسميته ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بطلان
التولد اي لو اراد ذلك اي اتخاذ ولد وقوله لكان ذلك اي الولد الذي يريد اتخاذه

وقوله خلقنا اي من جملة مخلوقاته   بمعنى الرافة في العبارة حذف اي من النبوة بمعنى الرافة
لا بمعنى التولد كما زعم هذا البعض من المتفقهة والحاصل ان التعبير بالاصطفا دون الولادة
يدل على ان اباب الولادة الحقيقية ممنوع فالولد لا يوجد في الخارج الا مستصفا بالمعبود سبحانه
لا بالولادة   وعليه اي على ما ذكر في الايتين   تنبيها اي اوقال ذلك تنبيها على ان
من في السموات لا يكون الا عبدا ولا يصح ان يكون زوجا او ابنا اولى ان لا يكونا الها يعني على
اخوهوان المستفاد من الاية نفي وجود الولد او الزوج في الخارج واما نفي كون الله صالحا
للاتخاذ فلا دلالة للاية على نفيه   لايجتمعان اي لما تستدعيه العبودية من المذلة
والخضوع وما النبوة وكذلك الزوجية والربية   وزعموا اي الحشوية فهو عطف على
قوله ولهذا يقولون   على ذلك اي على قلب الحقائق والمراد بالاقتدار القدرة
فانه امتنعوا من ذلك اي من القول بانه قادر على اختراع اله مثله   وان
حكموا باقتداره على ذلك اي على اختراع اله مثله   وذلك جهل منهم بما يتعلق به
الاقتدار والعجز يعني ان الاقتدار لما كان لا يتعلق الا بالممكن ولا يتعلق لا بواجب ولا بالمستحيل
لزم ان العجز ايضا لا يكون الا عن الممكن فهو تعذر ما يمكن محاولته فكما لا يصح ان يقال انه
تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك لا يصح ان يقال انه تعالى عاجز عنهما وانما العجز هو
ان يتعذر عليه شي مما يتعلق به قدرته تعالى   ويلزمهم على هذا اي على القدرة
على قلب الحقائق ان يكون قادرا على اختراع اله اي لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل
اذ لا فرق في الكفر اي في الحكم بالكفر   وبين من يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما يقدح في
الوحدانية   فترك مذهب الحشوية اي في التعبير بالتركيب تسمح لان مذهبهم انما نشأ
من هذه الجهالات كما يدل له ما بان لان هذه الجهالات اخر المذهب جهلهم لا مواطاهره
جهلهم باللسان اي باللغة العربية وقوله والفرق بين حقيقته ومجازه عطف على
اللسان عطف تفسير ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف خاص
على عام   ولهذا اي لاجل جهلهم بالفرق بين مجاز اللسان وحقيقته حكموا بظاهر
ما ورد وصدقوا ما ورد في الكتاب والسنة فلهذا اشبهوا بقوله من الاستوا على العرش
والنزول الى السما والاستوا راجع لما ورد في الكتاب والنزول الى السما راجع لما ورد في
السنة   في الثلث الاخير من الليل اي من ليلة الجمعة على ما مر   كلام الله بالحدوث
بدلا من القران واعلم ان القران يطلق عليه كلام الله حقيقة والمراد بالحقيقة في
المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة بمعنى كنه الشي وانه دال على المعنى القايم بذاته تعالى

هذا

هذا مذهب اهل السنة والحشوية جروا على ان كلام الله حقيقة بمعنى كنه الشي
وما ورد من ندا الله الخ عطف على ما ورد اي حكموا بظاهر ما ورد في القران من الاستوا على العرش
وحكموا بظاهر ما ورد في السنة من ندا الله فهو راجع لما ورد في السنة ايضا فلو قال وندا الله
تعالى الخ لصح لكنه اعاد الموصول وصلة للتفصيل بقوله والقران الخ   جمودهم على ما سبق
اليهم نبه ان الثانية ناشئة ومترتبة على الاولى لان الاولى جهل باللسان وبالفرق بين
الحقيقة والمجاز وينشا من ذلك جمودهم وجلوسهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ظاهر
اللفظ وحينئذ فلا يظن جعل هذه جهالة مستقلة   مخالطتهم اي العقول بمعنى ان
العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم استوا الاله على العرش وهولا الجماعة بسبب عدم
فرقهم بين الحقيقة والمجاز ينالون العقل ويخالطونه ولا يخفى ان هذه الجهالة مترتبة
على الجهالة الاولى كالثانية فتامل   ولا يخفى ان الجهل باللسان الخ راجع للجهالة
الاولى والثانية وقوله والبعد عن ممارسة الخ راجع للجهالات الثلاثة   وعدم
اتقان بالنصب عطفا على الجهل   فن البلاغة والبيان يحتمل ان المراد فن البلاغة
علم المعاني وعلم البيان فيكون العطف مغايرا   والبعد بالنصب عطفا على الجهل او على
ما بينه وهو علم اتقان على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت وكان العطف بحرف غير
مرتب   وقوله من ممارسة العلوم العقلية اي من مخالطتها   على مقتضى الشبهات
اي ممارسة ابتنيه على ما نبهت عليه النصوص الشرعية فاضافه مقتضى لما بعده
بيانية وفي بهذه اشارة الى ان الانسان يتعين عليه ان يجد ويجتهد والشريعة المطهرة
فيما يتحمله من العلوم العقلية ولا يعدل عنها طرفة عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل
في محجة الشريعة وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقايده صحيحة لانه
لو رام منهج الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من غير نور
الشريعة كان من الضالين المضلين الفاسقين المتفلسفين   مع عدم ذلك اي الجهل
باللسان وعدم اتقان البلاغة والبيان والاولى اسقاط لفظ عدم لان التحاس مع عدم
ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلوم ليس اصلا للضلالة والكفر واصل الضلالة
والكفر انما هو التحاس مع وجود الجهل وعدم اتقان في البلاغة والبيان   فيما
يحتاج لعلوم اي وهو علم التوحيد وقوله وفكرة اي في تلك العلوم وقوله متقدمة
اي على الاشتغال بعلم التوحيد   من غير اخذ الخ اشار بذلك الى ان الضرر حاصل
مما مر واخذه من عدم الاخذ عن اهل العلم فلو وجد ما مر واخذ العلم عن شيخ عارف فلا ضرر

وقوله اصل اي اصول وهذا احتراز من قوله ولاشك ان قوله وحسن ادب الخ انما عبر
بذلك لما قيل ان انتفاع الطالب من شيخه بقدر ادبه معه وتعظيمه له   من يهود اي من
معتقد اليهود وقوله ونصرا اي معتقد النصارى وقوله واعتزال اي معتقد اهل الاعتزال
لهم مع اليهود اي انهم مشاركون اليهود في هذا الاعتقاد وقرنه بالفاء لانه على تقدير
الشرط اي ثم ان اردت معرفة ذلك فهم الخ   ومع النصارى اي وهم مشاركون للنصارى
في اعتقاد حلول الكلام فيه نظر لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله في جسم
عيسى مع عدم انتقاله عن الله واجيب بان مراده بالكلام الصفة القائمة بالذات
الحلية في الاجسام مع عدم مفارقتها للذات   وان لا انتقال اي الكلام وقوله مع ذلك
اي مع حلوله في الاجسام   وهو نص مذهب الخزاي وهو منصوص هو مذهب اليهود
غير ان المعتزلة احد لقع به ما يتوهم من المشاركة من جميع الوجوه   حكموا بذلك
اي بقيام الحروف والاصوات بذاته تعالى   وجهلهم الضروريات ظاهر وان استحالة
قيام الحوادث بذاته ضروري لا يحتاج لنظر وهو ممنوع قطعا   واتفق الجميع اي الحشوية
والمعتزلة واليهود   في عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان قبل هذا مقتضى بظاهره ان
اهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب للباري العاري عن الحروف والاصوات مع ان حقيقته
الكلام غير مدركة قلت ليس المراد بالتعقل هنا الادراك بل الحكم بالصحة عقلا ولا شك ان
اهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكموا بصحته ووجوبه
للباري عقلا وان لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات بخلاف طوائف المبتدعة فانهم لم
يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري لزعمهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات   سر
اثبات كلام الاخبار كما قاله اهل الحق ولا بد من تاويل الاثبات بالثبوت   قائم بنفس المتكلم
اي وهو الله تعالى   يعبر عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت
القائم بذاته تعالى بالكلام اللفظي وهو القران والتوراة والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظي
على النفسي مباشرة واما دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على الكلام اللفظي
واما الرمز والاشارة فدلالته على الكلام النفسي بواسطتين لانها تدل على النقوش وهي
تدل على الكلام اللفظي الدال على النفسي ان قلت جعل الكلام اللفظي دالا على النفسي
مشكل وذلك لان النفسي قديم ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو قديم كمدلول الله
لا اله الا هو الحي القيوم ومنه ما هو حادث كمدلول ان فرعون وهامان وقارون وجنودهما
كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام اللفظي دالا على النفسي انه دال على بعض معناه

فالنفسي

فالنفسي يدل على معان لا نهاية لها واللفظي يدل على بعض تلك المعاني القديمة والحادثة
كذا قال بعض المحققين والحق ان الكلام اللفظي يدل على نفس الكلام النفسي القائم بذاته
تعالى لكن تلك الدلالة ليست واحدة من الدلالات الثلاث المطابقية والتضمنية
والالتزامية لانها اقسام للدلالة اللفظية الوضعية وانما هي دلالة التزامية عرفية
كدلالة قول القائل قام زيد على انه محدث بذلك في ضميره وليس خاليا عن التحدث
خلو الجمادات وهذه الدلالة هي المرادة من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية فاراد
بقوله عقلية انها غير وضعية وحاصله ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي
دلالة عقلية التزامية لكن كلامنا النفسي حادث ككلامنا اللفظي واما كلام الله
النفسي فقديم وكلامه اللفظي الدال عليه حادث وهذا المقرر تعلم انه لا حاجة
لقول بعض المحققين في قول المتكلمين ان الكلام اللفظي المنزل على سيدنا محمد يدل على
الكلام النفسي القائم بذاته تعالى من انه على حذف مضاف اي يدل على بعض مدلول
الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذا المضاف انما يحتاج اليه اذا اريد بدلالة الكلام
اللفظي الدلالة المنطقية الوضعية واما ان اريد الدلالة العرفية الالتزامية المعبر عنها
بالعقلية فلا يحتاج اليه والحاصل ان القران بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة
عقلية ودلالة لفظية وضعية فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية والمدلول
في هذه الدلالة قديم ودلالته على معانيه اللغوية افرادية كانت او تركيبية دلالة
لفظية وضعية والمدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كمدلول لفظ الله وبعضه
حادث كمدلول لفظ فرعون فان اريد بالدلالة في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي
الدلالة العقلية لم يحتج لتقدير المضاف وهذا المسلك هو الذي سلكه الم واحسنه
وان اريد الدلالة المنطقية الوضعية احتيج لتقدير المضاف وهذا المسلك سلكه
العراقي ومن تبعه على اثباته اي الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت وقوله
شاهدا اي في الشاهد ويقاس عليه الغائب   بان الامر والناهي اي الامر من
الخلق والناهي من الخلق وقوله بان الخ متعلق باحتج فدخول الباء هو الحجة وقوله
نجد اي من ذكر من الامر والناهي فاندفع ما يقال ان نجد خبر عن اسم ان وهو جار
على طريقتين وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب ان يقال نجدا بضمير التثنية
وحاصل الجواب ان مرفوع نجد ضمير يعود على من ذكر من الامرين والضمير الثاني في قوله خالفه
امره ونهيه كل منهما يرده الى ما يليق به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي فيها وقوله

طلبا جازما وهو الطلب النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت   ويدل عليه اي بحيث
يقال فهمني المسالة وعلمني المسالة ثم تلك عبارات مختلفة دالة على ما في النفس من
الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة على ما في النفس ان يكون تلك العبارات غير ما في
النفس لان ما في النفس لا يختلف لانه عبر عن الطلب النفسي الجازم وهذه العبارات مختلفة
فتكون العبارات غيره وقد اشار الشارح بدليل ما اقتضاه الكلام من المغايرة بين النفسي والعبـ
بقوله وما يعرض اي المغايرة قالوا وتعليلية وقوله وما يعرض اي اشارة الى قياس من الشكل الثاني
صورته هكذا العبارات مختلفة ولا شي من النفسي بمختلف ينتج العبارات ليست ما في
النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول والدال غير المدلول ولو التفت الشارح لهذا
كان اوضح   ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين ما في النفس والعبارات
وتقريره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوقيف ولا شي مما في النفس كذلك ينتج
لا شي من العبارات بما في النفس وقوله ولان العبارات اي ولان دلالة العبارات وقوله
بالجعل اي الوضع فقوله والمواضعة مفاعلة وهي على غير بابها والمراد بها الوضع وهو
تفسير لما قبله   والتوقيف اي لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بموقف يقول له
هذا اللفظ موضوع لكذا او ذاك المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام والاطلاع
ثم ان توقف الدلالة على التوقيف والتعليم ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى
بخلاف توقفها على الوضع فانه من حيث ذاتها حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالته
على معناه عقلي لان الوضع والتوقيف كدلالة لفظ زيد على معناه بالوضع واما ما في النفس
فيدرك بالعقل وحينئذ فهما متغايران وهذا يفيد ما قلناه اولا من ان الكلام النفسي يدل على معناه
وعلى ظاهر في الصفة القديمة واما اذا صدر من احدنا لفظ اضرب فيدل على ما في النفس
وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو نفسي لا مدلول له ثم قاله انما يظهر في القديم
لا في الحادث منا   الى ارادة امتثال اي لا الى كلام نفسي قوله ويردون الخبر اي
ويردون ما يجده المخبر في نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة اي بمدلولها
والحاصل ان الكلام اما انشاء او خبر فما يجده الطالب في نفسه حال تلفظه بصيغة
الامر والنهي يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده المخبر في نفسه قبل تكلمه بالخبر يرجع للعلم
بالصيغة وقوله فيعلم الصيغة الاضافة للبيان اي يرجع للعلم بالصيغة من حيث
مدلولها ومادتها وحقيقتها   الاتفاق اي بيننا وبين المعتزلة وقوله وانما النزاع
اي بيننا وبينهم وقوله من تمييزه اي من تمييز اصل المعنى الموجود في النفس عن الارادة

والعلم

والعلم قوله على مغايرته اي على مغايرة اصل المعنى الموجود في النفس للارادة بالنسبة
للطلب الشامل للامر والنهي وقوله لوجود الامر به ونهاه اي بدون الارادة وهذا هو المحتج
به وهذه حجة اولى وسياتي حجة ثانية وهي قوله قالوا ومن الدليل على المغايرة اي
وبينوه اي بينوا وجود الامر بدون الارادة الذي هو محتج به   ولم يرد وقوع ذلك منهم
اي ولم يرد المولى سبحانه وقوع الايمان من الكفار ولا وقوع الطاعة من العصاة ولما
كانت هذه دعوة لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون اراد ذلك منهم اثبتها الشارح بالعقل
والنقل مقدما للعقل فقال اذ لو اراد ذلك لوقع اي لكنه لم يقع فلم يرده لجحده في الاستثنائية
وقوله والا لزم النقص بيان للملازمة اي والنقص عليه محال بالاتفاق وقوله بنفوذ
اي بسبب نفوذ مشيئة لانه يصير العبد دون مشيئته لانه يصير مقهورا والمقهور ناقص
اذ لو اراد ذلك اي كما يقول الخصم   وقد اتفق اي هذا الدليل نقلي بعد ان ذكر
الدليل العقلي فهو عطف على قوله والا لزم النقص   على ان ما شاء الله كان اي فلو
شاء الله ايمان الكافر وطاعة العاصي لوقع فقد تحقق الامر بدون الارادة وفي قوله
قبل ظهور البدع اشارة الى ان ما عليه الخصوم مخالف لما عليه السلف والخلف في
ارباب البدع   ان الامر يتعلق اي هذا اشارة لقياس من الشكل الثاني تقريره ان
تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة
لا بمعنى الشهوة عطف على محذوف اي الارادة بمعنى القصد لا بمعنى اي وتكون الارادة
بمعنى القصد لا تتعلق الا بفعل المريد لم تتعلق بالمعجوز عنه بخلاف الامر فانه يتعلق
بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة والمحبة اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق
الله فتتعلق بفعل الغير   فتمكن من قضائه اي بان كان موسرا ووجد رب
الدين او وكيله فلو تضمن اي الاولى ان يقول فلو كان الامر نفس الارادة كما هو مذهب
الخصم   مع ان الله قد امره بذلك اي بقضاء الدين حيث امكنه ونهاه عن
المطل نظرا لقوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم   لو ان يحنث اي
ووجب عليه الكفارة اي لوجود المعلق عليه وقوله ولم يحنث جملة حالية
قالوا اي هذا من جملة الوجوه التي بين بها الاصحاب على وجود الامر بدون الارادة
فكان المناسب ان يقول الرابع قالوا اي وانما اتى بصيغة قالوا المقتضية للتبري
لما في هذا الوجه من الخدش الاتي   اذا اعتذر اي السيد في اعتذاره
فارادة السيد تمهيد عذره اي تقريره واظهاره   فانه يامره لعل المناسب امره

بحضرة لانه جواب اذا اى امر السيد العبد بحضرة السلطان ويريد مخالفته اي
فقد تحقق الامر بدون الارادة وقوله فاذا امره لا حاجة لهذا فالاولى اسقاطه للاستغنا
عنه وهذا لا حجة فيه اي لان اظهار عذره يكفي فيه مجرد قوله يا عبدي
افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام فيه فلم يوجد الامر كما لم يوجد
الارادة وكلامنا في وجود الامر النفساني بدون الارادة ولا يتوقف على انه امر
حقيقة اي امرا امرا نفسانيا ومثله لازم للاشعرية فاذا امر الله العبد في
القران ولم يرد فعله لعلمه بعدم وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون النفسي فكيف
يقولون ان الامر اللفظي يستلزم الاقتضاء النفسي والحاصل انه كما لا يلزم من قول
السيد افعل كذا وجود الارادة للامتثال كذلك يقال للاشعرية انه لا يلزم من الامر
اللفظي الاقتضاء النفسي اي ان هذا الامر الوارد في الكتب السماوية
فامر ابي جهل بالايمان مثلا في الكتب السماوية امر لفظي لا نفسي فقد انفرد اللفظي عن
النفسي كما انفرد عن الارادة لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم يقتضيه وانما طلبه
طلبا لفظيا لغرض قالوا ومن الدليل على المغايرة اي مغايرة اصل المعنى الموجود في
النفس للارادة وضمير قالوا للاصحاب وهذا دليل ثاني استدل به على المغايرة وليس من
جملة الوجوه التي بينوا بها وجوه الامر بدون الارادة المحتج به اولا على المغايرة المذكورة
وساق هذا الدليل باسلوب التبري لما فيه من الخدش الذي سيذكره لئلا يقع
اي والمتكلم بالمتناقض بحيث لا يليق بما قبل ولو كان كل امر الاولى ان يقول ولو كان
الامر نفس الارادة لاحتمال تغايرهما مع تلازمهما في الوجود الخارجي لانه
يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب ذلك اي لا على اني اقصده وهذا استند
لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فانه عبارته تفيد انه يصح حمل الارادة هنا
على القصد وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى القصد لا تتعلق الا بفعل المريد والارادة ة
هنا متعلقة بفعل الغير نظرا لقوله اريد منك فهي بمعنى المحبة والشهوة فقط فهذا
متعين فيها لانها يمكن ان تحمل عليه فكان الاولى ان يقول لانه يتعين ان تحمل قوله الخ
واما رد الخبر الخ لما قدم بطلان رد ما يوجد في النفس من الطلب الى الارادة شرع
هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد في النفس من الخبر الى العلم بنظم الصيغه وحاصل ذلك
ان قول الله في كتابه ان امر الله مثلا خبر لفظي واما القائم بذاته تعالى فليس خبرا
حقيقيا بل هو يرجع للعلم بهذه الصيغه كذا قال المعتزلة وهذا باطل لما قاله الش

وحاصل

وحاصل ما قاله الش ان العلم بنظم الصيغه يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسي
لا يختلف ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر وهذا قياس من الشكل الثاني حذف الش
نتيجته الى العلم بنظم الصيغة اي وانه ليس هناك كلام نفساني بل الموجود
العلم بنفس العبارة الموجودة في الخارج لان نظم الصيغة يختلف اي لان
العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ فالعلم بقولك جاء زيد غير العلم بقولك
ذهب عمرو مثلا لا نقول الش لان نظم الصيغه الخ فيه حذف وما جرا عليه الش مبني على ان
العلم يتعدد بتعدد المعلوم كما باني وانما احتجنا لتقدير العلم لانا لو لم نقدره كانت
نتيجة القياس نظم الصيغة ليس خبرا نفسيا وينعكس لقولنا الخبر النفسي غير
نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم
بنظمها فاذا قدرنا لفظ العلم انتج المطلوب وهو ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر النفسي
وانت خبير بان هذا الدليل انما ينتج اذا سلم الخبر النفسي والخصوم انما يقولون بوجود
شيء في النفس ولا يسمونه خبرا ولان الصيغة هي الواحدة الخ هذا قياس اخر حذف
نتيجته كالذي قبله وحاصله ان القائل افعل قد يستعملها في الايجاب والاباحة كقولك
في الصلاة وللاكل فقد تكون الصيغة تختلف بالانشائية والخبرية والصيغة واحدة فيكون
العلم بها واحد فنقول في نظم هذا القياس من الشكل الثاني العلم بنظم الصيغة لا يختلف
وما في النفس يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد كان العلم المتعلق به واحدا
من غير خلاف واما الكبرى فلان ما في النفس خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة ينتج
العلم بنظم الصيغه ليس هو ما في النفس وينعكس الى ان ما في النفس ليس هو العلم
بنظم الصيغة وهو المطلوب واذا ثبت الخ هذا شروع في وجه تسميته ما اثبته
اهل السنة من القول النفسي كلاما وبيان ماخذ ذلك تسميته منه اخبر
ماخوذ وهو غير مطابق بحسب الظاهر فلا بد في التاويل بحذف في اخره اي امر ماخوذ
من موارد اللغة الاضافة بيانيه وقد قال تعالى الخ استدل بهذا على تسمية
ما في النفس كلاما وفيه ان الاية المطلوب تسمية ما في النفس كلاما والاية انما تدل على
تسميته قولا قلنا هما بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم لصدقه بالنفساني واللساني
والكلام مخصوص بالثاني وح فلا يصح الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم
الاخص لانا نقول هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ واللفظ مخصوص باللساني واما
المتكلمون فالكلام عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف سيذكره

وانه حقيقة في اي معنى يكون فان قلت حيث كان القول والكلام بمعنى كان في قول الله واذا ثبت ان لنا قولا نفسانيا لانه اذا رضيه كلاما فكيف يستدل على انه كلام قلت لانها ثبتت لانه المفروض ثبوته المعنى القائم بالنفس عليه واستدل بالادلة العقلية السابقة غير انه هل يسمى ذلك المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية راجعة للغة استدل بموارد اللغة وهي كافية في هذا المعنى اهـ يوسي   لم يكن بهم هذا غير مرتبط بما قبله فالمناسب ان يقول وذلك انهم لم يكن بهم اي   الى ما تجنبه بضم التا وكسر الجيم اي تستره مما يرمهم وحاصل كلامه ان الوارد على المنافقين انت رسول الله والوارد على قلوبهم هو ليس رسول الله والتكذيب منوط بالثاني دون الاول يعني والكذب لا يكون الا في الكلام الخبري لكن كون الكذب متعلقا بالخبر النفسي بعيد بل المتبادر تعلقه بالخبر اللفظي من حيث عدم مطابقته لما في القلب كما ذكره البيانيون ثم بعد ذلك فالمدعى تسمية القول النفسي كلاما والاية لا تدل على ذلك وانما تدل على تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه بالخبر والانشا   وانما جعل اللسان اراد به القول اللفظي الناشي من اللسان من اطلاق المحل على الحال واطلق على ما في الفواد وهو القول النفساني كلاما وهو محل الشاهد وهل اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اي وهل اطلاق لفظ كلام   بطريق الحقيقة الاضافة للبيان وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظي والنفسي   او هو حقيقة في القول المناسب بما يتقدم ان يقول في اللفظي بدل القول   مجاز في النفسي اي فيكون من اطلاق اسم الدال المدلول على قوله او بالعكس اي فيكون من اطلاق اسم المدلول على الدال والذي استقر عليه الاظهر انه كان يقول اولا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول اولا انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي من اطلاق اسم المدلول على الدال ويستدل لذلك ببيت الاخطل ثم رجع للقول بانه حقيقة فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة   انه حقيقة في اللفظي اي ومجاز في النفسي من اطلاق اسم الدال على المدلول وهو القول الثاني   بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل سرعة حصوله الى الذهن عند الاطلاق والتبادر المذكور من علامات الحقيقة وقد يقال ان اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر   ولا يمتنع لما كان ما استدل به المعتزلة يقدح فيما ذهب اليه الاشعري اولا من انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي وحاصل القدح كيف ذلك مع ان المتبادر للذهن عند الاطلاق اللفظي والتبادر امارة الحقيقة اجاب الشارح عنه بقوله ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في

النفسي

النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي لتبادره للذهن لكونه حقيقة عرفية وهذا لا ينافي انه مجاز لغوي كما قال الاشعري اولا وهذا غير القول بالاشتراك السابق لان ذاك على انه حقيقة لغوية فيهما معا فاشتراكه اصلي وهذا عارض   واذا عرفت الحق في كلام الله اي من انه صفة قديمة خالية من الحروف والاصوات   على كلام الله الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته   لا يحل على الحلول اي لا يحل على ظاهره من الحلول في الثلاثة لانه باطل اذ لا يصح القول بانه حال في احدها فضلا عن الحلول في جميعها   بل لما كانت هذه الاشيا اي المحفوظ في القلوب والمقرو بالالسن والمكتوب في المصاحف وقوله دالة على كلام الله اي مباشرة في الاول وبواسطة في الثاني وبواسطتين في الثالث اهـ وحاصل كلامه اي ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى من غير واسطة وما يجري على اللسان من الالفاظ المقروة دال على الصفة بواسطة دلالته على ما يجري على القلب من المحفوظ والمكتوب في المصاحف دال على الصفة بواسطتين وهما دلالته على الالفاظ المقروه ودلالة المقروه على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة اطلق عليها كلام الله وصريحه ان كلام الله يطلق اي على كل ما في النفس وما يجري على اللسان والحروف وانت خبير بان هذا خلاف المشهور من اطلاقه على ما في النفس وما في اللسان فقط دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه راي الاشعري من ان الكلام حقيقة في النفسي واللفظي وانما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي   واطلق انه موجود فيها اي ووقع الاطلاق على ان الصفة القديمة موجودة فيها اي في هذه الاشيا المذكورة وهي الالفاظ اللسانية والنقوش وما جرى على القلب من الالفاظ المتخيلة ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها لما علمت ان الصفة القديمة مدلولة لهذه الاشيا من غير واسطة او بواسطة نفسه او بواسطتين فقوله انه فهما وعلما تمييز محول من الفاعل اي انه موجود علمها وفهمها فيها اي انها موجودة فيها فهما وعلما لا حلولا كما تقدم   لان الشي اي كالصفة القديمة مثلا وقوله له وجودات اربع الاولى اربعة لان المعدود مذكر وهذا تعليل لصحة اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان وفي اللسان وفي البياض غير ان يستلزم ذلك حدوثا واعلم ان الوجود الاصلي هو الوجود العيني والذهني تابع له واللساني تابع للذهني والبناني تابع للساني مثلا زيد الغايب عنك اذا استحضرته

في ذهنك وذكرته بلسانك وكتبته في كتابك كان موجودا في ذهنك باستحضارك
له وعلمك به وموجودا في عبارتك وفي كتابة كتابك وموجودا في مكانه الغايب فيه فالاول
الوجود في الاذهان والثاني الوجود في اللسان او العلم والثالث الوجود في الكتابة والثاني
والرابع وهو وجوده بذاته في المكان الغايب فيه هو الموجود في الاعيان فانه لا شك انه
لم يوجد في لسانك ولا في كتابك ولا في كتابك وانما وجد بذاته في المكان الغايب فيه
لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على القلب بلا واسطة ومن الالفاظ
الجارية على اللسان بواسطة ومن النقوش المكتوبة بواسطتين قيل انه موجود في الذهن
في العبارة وفي الكتابة وكذا كلام الله تعالى وجوده العيني وجوده من ذاته تعالى
بحيث لا يغايرها كعلمه وقدرته وساير صفاته الذاتية ووجوده في الذهن دلالة
الالفاظ المتخيلة في الذهن عليه ووجوده في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية
عليه بواسطة ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين ثم انه باعتبار وجود
الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة وللصفة القديمة متلوة
ومقروءة في البنان فيقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة والكتابة نقش
الحروف واما المكتوب فهو الصفة القديمة ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لا معنى لكون
الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا باعتبار انه مكتوب ومتلو دالها وجود في الاعيان
اي بحيث يرى بالبصر ووجود في الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة
الجارية على القلب من غير واسطة ووجود في اللسان اي بحيث يدرك الشيء
من الالفاظ الخارجية بالبنان وهو الكتابة البنان الاصابع وليث هي
الكتابة فيفيد رمضان اي بذي البنان والحاصل ان الوجود بالبنان معناه
الوجود بالكتابة الناشئة عنها وفي اليوسي ان الوجود في الاولين حقيقي
والاخيران مجازيان اهـ لكن الظاهر انه لا حقيقة الا الاول خلافا لما في كلام الحكماء من
انتقاش الصورة وبهذا تعرف اي يكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ
الذهنية والالفاظ اللسانية وبالكتابة لا بمعنى المصدر والقراءة والكتابة
هما بالنصب عطفا على اسم ان وهو الاول فهو سند ثان للمغايرة والحاصل لكن على هذا
الكلام المبني على التسمح نقل ما وقع في عباراتهم وحاصله ان التلاوة والقراءة
هي اجراء الحروف على اللسان والتلفظ بها وترداده والمتلو هو الحروف والكتابة
وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش الموضوعة وهم فكل من التلاوة

والمتلو



والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادث ومتناهي ولا قديم هنالك ولا غير
متناهي فكلامهم بحسب ظاهره غير مسلم لكنهم ارادوا بالقراءة والتلاوة الالفاظ وبالمقروء
والمتلو الصفة القديمة وكذلك ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب الصفة القديمة
لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب في الاحكام
واللوازم بمعنى ان احدهما حادث والاخر قديم لا في المفهوم لان هذا بديهي وفي افادة
التغاير بين ما ذكر تعريض بالحشوية لانهم ذهبوا من تشابههم في العبادة الى ان الكتابة
هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا
بالجملة اي الاجمالي اي واقول قولا مجملا وهذا غير مختص بهذا المبحث بل يجري فيه
وفي غيره وحاصله ان عندنا طرفان الاطلاق اللفظي والاطلاق المعنوي فالاطلاقات
اللفظية تابعة للنقل عن الشارع وعن السلف في اطلاقات الالفاظ وهذا هو المفاد
بقوله فالاطلاقات اللفظية الخ فالضمير في اطلاقها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات
ففي الكلام استخدام والاطلاقات المعنوية تابعة للعقل في شان حمل الالفاظ المطلقات
على تلك المعاني وهو المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير في معانيها وفي عليها
وفي نعتها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات ففيه استخدام ايضا الاطلاقات
اللفظية كقولك الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف مقروءة بالالسنة وكقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وجاريتك ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع وعن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من حيث معانيها تابعة للعقل فالمتبادر
من قولهم الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف انها حالة فيها فلا يتبعون في هذا
المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى كونها مكتوبة اي باعتبار دالها وكذا يقال في
معنى وجاريتك والرحمن على العرش استوى من حيث الحمل عليها اي من حيث تلك
الاطلاقات على تلك المعاني فلا بد من نفيها على ما يصح فلا نتبع الالفاظ في جميع
ما تدل عليه لان الالفاظ متبوعة مطلقا اي سواء كان معناها موافقا للعقل
ام لا اي بل تارة وتارة فيتبع اللفظ في ما يدل عليه في جاريتك دون جاريتك بل ينظر
للعقل في امثال هذا فلو كان اللفظ متبعا دائما لزم كل ضلال كحمل جاريتك على ظاهره
وكذا استوا على العرش ونحوه برفض اي بترك والكلام في معنى الغاية اي حتى
برفض فواطع العقل اي مقطوعات العقل والالفاظ وجوه الخ الالفاظ منها
اول ووجوه دالة لانها مستندات ان خبره كثيرة وهذا كالبيان لقوله فلا بد من نفيها

على وجه يصح لانه يقتضي ان الالفاظ لها دلالات كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح
وهو كذلك والالزم الخ اي والانقل ان الالفاظ لا تتبع مطلقا بل قلنا انها تتبع
مطلقا لزم الخ دلالتها متكثرة اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية مصادمة
لقواطع العقل ولو يج والما تنضبط اي دلالتها اي والما تفهم على الوجه الصواب
بطول ممارستها اي لاجل ان تفهم معانيها اللغوية لانه اذا عرف المعنى اللغوي
وكان هناك اتفاق القواعد العقلية ينظر ان صح حمل اللفظ على المعنى الاول تعين
والاصرف اللفظ لمعنى تقتضي العقل صحة حمل عليه بحث مع المبتدعة عطف
على سبب من عطف السبب على المسبب لاجله اي لاجل ما ذكر من انتشار البحث
مع المبتدعة في مسالة الكلام التي هي من جملة مسائله حتى قيل الخ ظاهره انه قيل في
تسمية هذا الفن بعلم الكلام غير ذلك وهو كذلك فقد ذكروا وجها اخر منها انه يورث
قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ومنها ترجمة المتكلمين كتبهم بقولهم
الكلام في كذا ومنها انما يتحقق بالتكلم والبحث وادارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من
العلوم فانه قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقد استبان اي بان بيانا قويا
بدليل التعبير بالسين والتا وابا الاعراض الخ يصح ان تكون رأى علمية والمفعول
الثاني محذوف اي فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث اولى للمحافظة الخ ويحتمل ان رأى
بمعنى قصد اي فقصدنا الاعراض الخ ولا يصح ان تكون بصرية كما هو ظاهر المذكورة
فيها اي في مسالة الكلام من التطويل يقتضي انه لا فائدة فيه بالكلية فقوله بعد
بلا كبير جدوى الخ يعارض ما قبله لانه يقتضي ثبوت اصل الجدوى بخلاف ما قبله
الا ان يراد بالتطويل الاطناب وهو يجامع كثير الفائدة وصغرها فالصح الاضراب
بل لا جدوى اي لا فائدة له اي للكثير من المباحث المعرض عنها ولهذا اي ولاجل جل
كون الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة في مسالة الكلام اولى من التطويل بذكرها
قال الخ محجوب عن العقل اي وذ فكثرة الكلام في ذلك عبث وكان الاولى للشارح
ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه ذاته وكنه صفاته لان المحجوب انما
هو العقل الا ان يقال مراده يحجب كنه الذات وكنه الصفات عن العقل خفاؤهما
عنه وليس المراد بالحجب المنع وعلى تقدير الخ التوصل الى الشي ادراكه وقوله من معرفة
الذات الاولى ان يقول من معرفة ذلك اي كنه الذات وكنه الصفات وهذا ايهام
للشي فيقتضي ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفتها

والاولي

والاولي حذف المعرفة فيقول وعلى تقدير الوصول الى شي من ذلك الا ان يراد بالتوصل الى
الشي الاتصاف به او يراد بالمعرفة المعروف ويحمل الاضافة بيانية فهو دون اي فالمعرفة
او التوصل بمعنى الاتصاف والمراد بكونه دونها انه امر قلبي لا يمكن التعبير عنه بعبارة كما
يتبع للاولياء فيدركون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن هذا المدرك او عن الادراك
بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اي الى رد مذهبهم وابطاله او المراد اشارة
الى مذهبهم على وجه الرد والابطال وكان على الشارح ان يزيد لفظ ايضا لان ما تقدم من قوله
او يكونا كلامه حرفا او صوتا اشارة لمذهب الحشوية وصفوا كلامه تعالى بالسكوت
فيه تسمح لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان يتكلم ثم انقطع كلامه
الا ان يجعل في الكلام حذف والاصل بالسكوت عنه لم يزل سبحانه متكلما اي في الازل
بمعنى انه لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما مضى ولا يزال متصفا بصفة الكلام فيما لا يزال
في المستقبل اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان تنتفي عنه صفة الكلام
لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل ووجه بيانها ايجازا وهو انه
لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام وحذف الاستثنائية ايضا وهي لكن التالي باطل
ودليل بطلانها بقوله وذلك يوجب حدوثه واما ادعاه الخ هذا جواب عما اورده
الحشوية على شرطية الدليل وحاصله لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت كامن
ومستتر لا انه منعدم هوس هو ضرب من الجنون اذ لا معنى للسكوت اي عنه
الا انعدام الكلام لا كمونه واستتاره لما عرفت ان كل ما ثبت
قدمه الخ هذا سنده لقوله واذا انتفى انتفى انتفى العدم لكن بضميمة ما بعد من قوله
وبعكس الخ فيكون الجملة حالية وما يرد من انها حالية ذات المضارع المثبت
مشروطة بان لا تقترن بالواو وهذه غير حالية منها منه فيقدر مبتدا بعد الواو
مسند اليه العقل اي وهو بعكس الخ بعكس النقيض الموافق اي وهو يدل كل
واحد من الطريقين ينقض الاخر واذا انتفى القدم ايضا اي كما انتفى البقاء
ظاهره وانت خبير بان المناسب تاخير لفظة ايضا من قوله لزم ضده الذي هو الحدوث
ايضا اي كما لزم الحدوث على مقابله وهو كون السكوت قبل الكلام يستلزم عدم
الكلام الثاني اي انعدامه بواسطة الخ هذا اشارة لكبرى قياس وحذف صغراه
لظهورها وتقريره ان نقول ما لحقه العدم لزم ان يسبقه القدم وكل ما يسبقه القدم
فهو حادث ينتج كل ما لحقه العدم فهو حادث حادثا بغير وسط اي من غير

حاجة اي دليل لان ذلك حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه يحتاج الى وسط
وهو ان لحوق العدم يلزم منه سبق العدم وهو الحدوث كفر لا محالة اي كفر على الراجح
لان الكرامية يقولون بحدوث الصفات ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان رجع
اسم الاشارة في قوله ودعوى الاتصاف به لتلك للصفات الحادثة اي ودعوى الاتصاف ف
بالصفات الحادثة كفر على الراجح ويحتمل رجوعه للحدوث الذي اوجبه قيام
الحوادث به تعالى اي ودعوى الاتصاف بالحدوث لمن نزه الخ وعلى هذه فقوله
لا محالة معناه قطعا من غير خلاف وذلك لان حدوث الاله ينفي لجميع انقضابها
مما يخالف ذلك من بيانيه لما ورد ويحتمل ان يكون المعنى على متعلقه المحذوف
على انه حال اي وما ورد في الحديث حال كونه ابنا على حال يخالف هذا الخ فاول له
اي عند من يأول لا عند من يفوض وعلى كل حال فالاتفاق واقع على تنزيه الباري
من التمثيل ومنه ما ورد في الحديث المناسب اسقاط الواو كما في بعض النسخ
واسقاط قوله في الحديث ان الله الخ بدل مما ورد انصتوا كما انصت لكم اي
اسكتوا كما سكت لكم لتفهموا انتفى بدونه الكلام وانه يوجد تارة ويعدم اخرى وفي
القاموس يقال نصت ينصت اي سكت فانصت له اي سكت له واستمع لحديثه
انتهى والاكثر استعماله بالهمزة قال تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
ان جاوزني ظلم ظالم اي ان فاتني ظلم ظالم اي ان تركت مواخذته على ظلمه قال ابن
دهاق اي في تاويل الحديث المذكور وفي نسخة ابن دهقان ان الله يعلم ويرى يحتمل
انهما بالبنا للمفعول لما هنا هذه قوله ويسمع الذي هو بالبنا للمفعول اي الله يعلم
ذاته ويرى ابانه الدالة عليه واستفادة اي الله يعلم ويرى من خارج لا من الحديث
وقوله ومع ذلك الخ هذا روح التاويل فمعنى كما انصت لكم اي كما لم اسمعكم كلامي في الدنيا
وقوله لخبره متعلق بسمعا وقوله باعمالكم متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اي سكت
وتوضيحه ان كلام الله النفسي يتنوع الى امر ونهي وخبر دال على اعمالنا يفعلان يفعل
له اي وقت كذا ونحن لا نسمع كلام الله النفسي في الدنيا باعتبار انه خبر دال على
اعمالنا فقوله كما انصت لكم معناه كما لم اخلق فيكم في الدنيا سمعا لخبري الدال على
اعمالكم فاطلق الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه فمعنى الحديث اطلب
منكم الانصات كما وقع مني الانصات اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات في حقه
تعالى غير الانصات في حقهم ويحتمل ان يعلم ويرا بالبنا للفاعل اي يعلم المعلومات

ويرا الموجودات وقوله ويسمع بالبنا للمفعول اي ونسمع اوامره اللفظية واما النفسية
فلا تسمع لانه لم يخلق فيهم سمعا لها وهو المراد بانصاته تعالى وتخصيص الكلام بالحرف
لا مفهوم له الا ان يكون كلام زائدة اي فان ذلك الصمت يكون باعلام الخ انتهى
اي كلام ابن دهاق ولما كان فيه نوع خفا تبعه الشيخ بتوضيحه المقصود منه فقال يعني
يعني اي ابن دهاق وهو عدم ادراك ما عنده الصامت الخ يعني انه لما كان الصامت
لنا لا يدرك ما عنده من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطلق الصمت في حق
الباري واريد به عدم ادراك ما عنده تعالى من الخبر كذا في اليوسي وفيه ايضا انه يحتمل
ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم تلقوا اليوم حسابكم كما امهلتكم في الدنيا وتركتكم
تفعلون ما تفعلون فتجوز بالصمت او الاعلى الوقوف للحساب وتنبيها على الامهال لا نعم
لا اسكت عمن يريد انتهاك حرمتي اي لا امهله وبهذا التعرف الاشارة راجعة
لمضمون قوله ساتغافل لنزول سبحانه نفيها ولا يزال الى قوله وما ورده الخ او انها راجعة لمضمون
قوله او يقرا عليه سكون والاول اوفق بالمعنى والثاني في ظاهر الاسلوب وخلق له سمعا
اراد به القوة لا الادراك بدليل قوله بعد ادركه به يعني ان ظاهره ان سماع سيدنا موسى الكلام
القديم متوقف على امرين ازالة المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك بل المدار على ازالة
المانع لان القوة الموجودة في الشخص ضعيفة بسبب ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك
المانع حصل لها قوة فلا يحتاج لخلق قوة اخرى وقواه اي وقوى الله ذلك السمع او
وقوى موسى فالضمير المستتر عائد على الله والبارز عائد على السمع او على موسى
ادركت به اي بسمعه كلامه القديم فيه رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى
بجميع بدنه وتفصيله كلام الله ان موسى ادرك بسمعه كلامه تعالى القديم بلا واسطة
لا من جهة خرقا للعادة وهو مختار الغزالي وقيل انه ادركه بسمعه بواسطة لفظ لا من
جهة على خلاف العادة وعلى كل فقد اختص بانه كليم الله ثم منعه اي ثم منع موسى
بعد ان ادرك بسمعه كلامه ورده عطف تفسير على قوله منعه وقوله ما كان قبل
الخ اي من الحجب عن كلامه وهذا اي ما ذكر من ازالة المانع الخ وروي ان موسى
الحالم بانه على وجه انه يعقل حكما من الاحكام لا حكاية لما وقع لموسى اذ ما اي
كلام الخلق وقوله المنكرة صفة لاصوات بعد ان يكمر لها وسكون الدال اي
نفر بالمادة وهو متعلق بقوله صار عنده حتى لم يستطع سماعه اي سماع كلام
الخلق وهذا الاغيا راجع لقوله انصار عنده الله يعيبه بضم اوله وتشديد با

ثالثه مكسورا اي يوجه عنه شيئا ان والشيء اي يركن ولما انتفع اي حتى
وقعا كالتفسير لما قبله عدم ذوبان الذات اي مع وجود ما يقتضي الذوبان
وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف تفسير حتى يصير عدما محضا اي كالصار
الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان من ذي الجلال من اجله اشبه
اي اطلاعنا شيئا من ذي الجلال وقوله على ما اطلعت عليه من الذات المعظمة
لولا ان ثبتها اي ذات موسى وجواب لولا محذوف اي لذابت واما تاويل المعتزلة
غير تاويل اشارة الى ان ما قالوه ليس معنى للاية بل تاويل لها وصرف لها عن ظاهرها
والحاصل لهم على ذلك التاويل انهم ينفون كلامه تعالى بناء منهم على ان الكلام لا يكون ها
الا بالحروف والاصوات وذلك محال على الله تعالى تعارض مذهبهم مسألة موسى فاولو
توجه الصلة الى الكلام معهم في ذلك التاويل وابطاله عليهم فقال واما تاويل المعتزلة
الخ واصوات عطف لازم يسمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد
الله اي حروفا واصواتا اراد الله ان يوصله اي ما وقوله اليه اي الى موسى اي خلق
الله في الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسى منها ما اراد الله ايصاله اليه من تلك
الحروف والاصوات تبنا منهم اي تبين منهم تبنا مفعول مطلق ردا لك اي
رد انكارهم الكلام القديم القائم بذاته تعالى وايضا هذا وجه ثان لابطال التاويل
المذكور وتسميته عطف معطوف على قوله تعالى انه خص الخ خبر عن قوله
فالذي يدل الخ وهو الذي نقل عن السلف الخ هذا تقوية لما قبله لان هذه الدلالة
غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان لاهل السنة ايضا انه سمع صوتا من
جميع الجهات فهما طريقتان وحاصل ما في المقام ان كلام الله القديم هل يجوز ان يسمع
او لا في ذلك قولان لاهل السنة احدهما الجواز وان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ
ابو الحسن وجمهور الاشاعرة وذلك لان عدم مواقعة ادراك كلام عار عن الحروف
والاصوات لا يكون مانعا من ادراكه عقلا وقد اخبر الله انه كلم موسى فلنترك على
ظاهره والقول الثاني المنع واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور
الماتريدي ومن تبعه قالوا وموسى سمع صوتا من سائر الجهات على خلاف العادة
دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم ولا
يقال هذا رجوع لمذهب الاعتزال لانا نقول المعتزلة ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا
يثبتون الا تلك الاصوات التي يزعمون ان موسى سمعها من الشجرة واما هؤلاء فيعترفون

بثبوت

بثبوت الكلام القديم غاية الامر ان موسى لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل عليه كما لم
ندركه نحن وادركنا ما يدل عليه لكن الدال مختلف ولو كان الخ هذا الزام للمعتزلة
وتشنيع ماجرا عليه البحث من ابطال مذهبهم ودلت عليه السنة الخ لا يرد عليهم
لانهم يؤولون لكان كل من سمع الخ فيلزم ان زيدا مصطفى اذا كلمه غيره من الاشخاص
وسمع كلامه لان الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق في اي شخص كان وقد
وجد الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا قد شاركه في ذلك اي قد شارك موسى في
الاصطفا لان الذوات الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وصفاتها
مخلوقة له تعالى فيه الشاهد اي ومن جملة الصفات الكلام فيما لا اعتداد من الكلام
اي في الشاهد وهو الشجرة واما خلق الكلام في زيد فهو معتاد لوجود مثله في سائر
الانبيا فقد خلق الله كلاما في جبريل خاطبهم به وجبريل غير معتاد بكلامه مع البشر هذا
حاصله ورد بان جبريل قد اعتيد الكلام معه بالنسبة للانبيا فكلام جبريل للبشر وان كان
غير معتاد بالنسبة الينا لكنه معتاد بالنسبة للانبيا فكان الشر اخبرنا وايضا
فالظاهر الخ هذا وجه ثالث لابطال تاويل المعتزلة المذكور ثم استشعر سؤالا يرد على هذا
الوجه فتوجيهه لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ ممتنعة اي يمنع من الحمل على المجاز
ينبغي الحمل على الحقيقة من عون هو صاحب منك كان يكسوه من الخز اي الحرير
فقالت له امرأته هند بنت النعمان بن بشير تهجوه بها الخز من عون وانكر جلده اي
وانكر الخز جلده اي كره الخز جلده لخشونته وقوله وعجت اي صوتت والمطارف فاعل
عجت والمطارف ثياب من الخز وجذام قبيلة عون زوج المرأة كان الملك يكسوه لكن
القبيلة الخزايم تصايح الخز من هولاء القوم وقوله ومنه كما والخ ظاهره ان
التوكيد مع المجاز ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد منه كثير وسياتي ما يعارضه
بالمعنوي اي بالتوكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جاء زيد نفسه دفعا لما يتوهم من ان
الجائي رسوله او كتابه اذ فيها اي في السنة وقع النزاع من جهة المجاز والحقيقة
وانما النزاع ممن وقع فاهل السنة يقولون وقع من الله والمعتزلة يقولون وقع
من الشجرة ان لو وقع بالمعنوي الخ واما التوكيد اللفظي ومنه التوكيد بالمصدر
فيجا مع المجاز والحاصل ان المجاز تارة يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف وبتدفع
المجاز في الاول بالتوكيد المعنوي لا اللفظي والاية وقع المجاز فيها في النسبة والتوكيد المعنوي
غير موجود فيها بل انما وجد فيها التوكيد اللفظي الذي يجا مع المجاز في النسبة فاسناد

كلام الله مجاز والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز مانعها من التوكيد ومنه كلا
الخ اي الشاهد في قوله وبحث بحثها حيث اطلق الفعل مجازا عن عدم ملايمة نهب
الثياب لهؤلاء القوم ومع ذلك فقد اكده بالمصدر والاية مثله فكلم بمعنى خلق الكلام مجازا
واكد بالمصدر قلت الجواب اي حاصله انه فرق بين الاية وهذا البيت لان هذا
البيت من قبيل الاستعارة التبعية وهي مبنية على تناسي التشبيه حتى قيل انها حقيقة
وح فلا مانع من التوكيد للمبالغة والتوكيد انما ينفي المجاز المرسل لا الاستعارة اذ لا مانع
من تاكيده ها لبنا بها على تناسي التشبيه فهي قريبة من الحقيقة وح فلا مانع من التوكيد
فيها وتقرير الاستعارة في البيت انه شبه عدم ملايمة المطارف لجلد جذام بالصياح
الذي هو الضجيج واستعير الصياح لعدم الملايمة واشتق من الصياح صاحت بمعنى لم تلايم
وقرينة ذلك الاستعارة اسناد الضجيج لمن لا يثبت منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة
لانه لا قرينة فيها على الاستعارة وكل ما لا قرينة فيها على الاستعارة فهو حقيقة والحاصل
ان المعتزلي يقول ان التوكيد لا يمنع المجاز بجامع كل ان البيت والاية مثله فيرد عليه
بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة التبعية لوجود القرينة والاية من قبيل
الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز مطلقا اي كانت تبعية او غير تبعية
حقيقة لغوية اي والتجوز انما يقوي الاثبات فيصح اي متفرع على قوله والاستعارة
مطلقا الخ اي بخلاف المجاز المرسل فانه هو الذي يدفعه التوكيد والاية لا قرينة الخ اي
وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فالاية من قبيل الحقيقة ولا مجاز فيها الا انه لا يستقيم
هذا الجواب اي حاصله ان المعتزلي له ان يقول ان الكلام حروف واصوات والله تعالى
منزه عن الحروف والاصوات وح فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة موجودة وهي
اسناد الكلام لمن لا يثبت منه حقيقة فقد استوى البيت مع الاية ولا يصح التوكيد في
البيت ضرورة الاية نفي شيء وهو ان المصادرة اخذ الدعوى جزا في الدليل وهذا غير
موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما هو منع للمطلوب فقوله اذ الخصم الخ انما يفيد
منع المطلوب لا المصادرة نعم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت المصادرة لان اهل
السنة يقولون الاية خالية من القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة فدعوى اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة لازم للصغرى ولو قال الشارح على ان
للخصم ان يدعي الخ كان اولى ليكون اشارة الى اعتراض ثان على الجواب الاول بالمصادرة والثاني
عدم افادته للمطلوب لكن اهل السنة اي لما اورد الخصم على اهل المصادرة وابطل

بذلك

بذلك استدلال اهل السنة بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى استدرك الشارح على ذلك
بقوله لكن اهل السنة الخ وحاصله ان اهل السنة استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى
بالبرهان القطعي الدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ثم بعد ذلك
استدلوا بالاية فاذا حصل خدش في الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما تقدم من الدليل
العقلي الدال على المطلوب ويصح الاستدلال بالاية على سبيل التقوية فيصح الاستدلال
بها اي بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى على جهة التقوية للدليل القطعي ولا يعترض
بالبيت حاصله ان استدلال الاصحاب بالاية مبني على ان التاكيد يدفع المجاز فيرد على هذا
ان البيت السابق وقوله لما سبق اي من ان البيت جار على الاستعارة التبعية والاستعارة
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه فيصح التوكيد فيها فلا يعترض بالبيت لذلك وايضا
نادرا اي ادعاء تشبيه اخيره جملة لا يحتج ضعيفه وهذا وجه ثاني لنفي الاعتراض بالبيت
والاول قوله لما سبق اي من ان البيت جار على الاستعارة التبعية نادرا هذه ثم
قاعدة اي المراد بالقاعدة المشهورة في المقام هي كون التاكيد بالمصدر يدفع المجاز وظاهره
كان المجاز مرسلا او بالاستعارة وقوله المجوز حيث شعري يعارض مقتضى ما تقدم من قوله
ومنه كل الخ اي فانه يقتضي انه ورد من ذلك كثير يحتمل اورا منها ان يكون على خلاف
القياس او لضرورة الوزن فلا يحتج به حقيقة اي حقيقة عقلية لا مجاز عقلي
وانه هو الذي اي بيان لكونه اسناد الكلام لله حقيقة فهو من عطف السبب على
المسبب لمن تاولوا الكلام المسند اليه اي الى الله ولو قوله تاولوا اشارة الى ان خلق
ليس معنى كلم بل هو تاويل لمعناه بقوله بعد ومعنى كلم اي معناه التاويلي والمتكلم
الخ لعل الاولى ان يقول لان المتكلم عندهم اي فيكون بيانه للاسناد زائد وهو قوله فكيف
تاولوا اي فحيث كان ذلك تاويلا منهم كان مجازا فتوكيده اي حاصله ان الاسناد حقيقي
باتفاق والخلاف في تفسير كلم فان فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير مجازا
والتوكيد بالمصدر يدفعه فثبت تفسيره بحصل منه كلام وهو مذهب اهل السنة كان
النزاع معهم لغويا اي نحن نقول هذا التفسير غير لغوي وهم يقولون هو لغوي وحينئذ
فيحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل اللغة والمنقول عن اهل اللغة ان المتكلم معناه
من قام به الكلام وحصل منه لا ان معناه المحدث له وح ما قالوه ليس تفسيرا لغويا
ومنعهم لذلك اي اللازم المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا الله وقوله لمقتضى اي
الباء فيه للسببية او بمعنى على والحاصل انهم ان قالوا ان كلم معناه خلق الكلام يلزمهم

انه لا متكلم حقيقة الا الله وان منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم من ان القدرة
الحادثة تؤثر في مقدورها قلنا لهم هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده في تاثير الحادثة
بعضه من بيان لا صلهم الفاسد وبالجملة الخ لما جرى في المقام ما يقتضي ضعف الاستدلال
بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة الخ له اي للباري سبحانه
وتعالى والا فانكار الخ اي والا نقل ان ذكر الاية للتقوية بل قلنا انه يحصل بها اصل
الاثبات فلا يصح لان انكار الكلام النفسي وحصر الكلام في الحروف والاصوات واضح
البطلان عقلا ونقلا اي وح فلم يظهر ان اصل الاثبات حصل بالاية واذا ثبت الخ
هذا مرتب على قوله والا فانكار الخ وذلك لما يقال ان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام
النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه وذلك لان المراد بالدليل العقلي ما اشار
اليه اولا بقوله لان الانسان يجد في نفسه كلاما الخ والمراد بالنقل ما اشار اليه بذكر الاخطل
وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منهما اي من الدليل العقلي والنقلي انما اثبت مطلق
الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه واذا ثبت الكلام النفسي اي
مطلقا له كلمه من غير واسطة الاولى ان يقول انه كلمه حقيقة بكلامه القديم
مع ما اقترنت اي تلك الاضافة وقوله بها اي بتلك الاضافة وفيها بدليل
الواو والحال وجوابه اي وجواب ما تضمنه قوله ولا موجب لصرف الاتوهم الذي هو
مستندهم فتعين الايمان بالظاهر اي بالمعنى الظاهر من اللفظ واما استعمال الكلام بمعنى
خلق الكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل هو مجاز مرسل من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على
المتعلق لان الخلق يتعلق بالكلام وايضا الخ هذا جواب عن السؤال الثاني اعني قوله
سابقا سلمنا دفع التوكيد الخ وقد اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به عنه هنا لان هذا
الجواب جار على تسليمه وما تقدم جواب بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع ان التجوز في النسبة بل في
الطرف اعني المسند والتاكيد بالمصدر رفعه وح فلم يتم مدعاكم من ان التجوز انما هو في النسبة
والتاكيد بالمصدر رافع له ولا يدفعه الا التاكيد المعنوي سلمنا ان التجوز في النسبة فان
النزاع انما هو فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله والمعتزلة يقولون المتكلم هو
الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه يحقق النسبة وان المتكلم هو الله كما تقول نحن به فلم
يحقق خلاف ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وح فقد استوينا في هذا التوكيد ولكن الظاهر
من الاية ان المتكلم هو الله حقيقة فيتعين الرجوع للظاهر من الاية لعدم الصارف عنه
وكان الاولى ذكر هذا الجواب عقب ما قدمه اولا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله

فصل

فصل ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم للترتيب الاخباري وعبر بنون
المتكلم ومعه غيره اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا الفن وهذا اشارة
للقريب والمشار له صفات المعاني واذا وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب
للمعنوية ايضا لان ما ثبت للمتبوع يثبت للتابع الوحدة هي في المقام عبر عن نفي الكم
المنفصل في الصفات وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات يعقل متصلا ومنفصلا
واما بالنسبة الى الصفات فلا يعقل الا منفصلا كصفة العلم مثلا القائمة بالباري واحدة
لا صفتان مستقلتان خلافا لابي سهل على ما ياتي ووجد كونا هذا اي قيام الصفتين به
من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى
ومن اطلق على ذلك كما متصلا باعتبار انهما وان تعددتا وتمايزتا فقد قامتا بمحل واحد
انهما اذا قامتا بمحلين يكون كما منفصلا فقد تسمح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفاء
اي ان تلك الصفات لا تقبل انتفاء الوحدة عنها فتكون قدرة اسم تكون ضمير
عايد على الصفات وخبرها مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية الخ
اي يجب لها لمتعلقاتها فخرج الحياة بكل ممكن كان خيرا او شرا كان صلاحا او اصلح واعلم
ان التعلق عبر عن طلب الصفة امرا زائدا على محلها وان القدرة تعلقان صلوحي قديم
وتنجيزي حادث فصلاحيتها في الازل لايجاد زيد على اي صفة كانت من كونه ذكرا او
انثى عالما او جاهلا وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي واذا وجد بصفة
العلم ذكرا في الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا حادثا فهو
اخص من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات تنجيزي قديم وصلوحي كذلك وتنجيزي حادث
فالصلوحي قديم صلاحيتها في الازل لكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص
بصفة العلم مثلا فهو تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه له عند
وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو على طبق التنجيزي القديم وكل منهما اخص من
الصلوحي القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الخ الحكم العقلي هو اثبات امر او نفيه
والمراد بالاثبات ادراك الثبوت ولا شك انه حادث فهو من قبيل الجائز لانه فعل الشخص
وح فقوله وهي كل واجب الخ ليست هذه اقساما للحكم العقلي بل لمتعلقه لانه الموصوف
بكونه واجبا او جائزا او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق جميع الافعال ولا شريك
له فالمحمول في الاول واجب وفي الثاني جائز وفي الثالث مستحيل ففي كلام المص حذف مضاف
اي بجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انهما يتعلقان بكل ما يصلح تعلق الحكم العقلي به

بحيث يكون محمولا على شي اذا علمت هذا فنقول الحكاري وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم
العقلي من حصر متعلقات العلم والكلام في الاحكام كيف وهي لا تنحصر فيها لانهما يتعلقان
بكل شي سواء كان حكما او غير حكم اه مدفوع لما علمت ان المراد انهما يتعلقان بمتعلق الحكم
العقلي اي بكل ما يصلح ان يتعلق به الحكم العقلي بحيث يكون محمولا على شي واعلم ان العلم
ليس له الا تعلق واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز تعلقه صلوحيا الجهل والكلام ما عدا
الامر والنهي منه له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فلهما تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي
حادث بكل موجود فانه يسمع البياض والسواد والاعراض ويبصر الروائح والطعوم
والاصوات فان قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع الموجودات فاي حاجة لتعلق
السمع بها والادراك على القول به والجواب انه لا استحالة وان تعلق بجميع الموجودات لكن كل
واحد تعلق بها على كيفية وحالة غير ما عليها الاخر ولا يعلم حقيقة ذلك الا الله تعالى
وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق تنجيزي قديم وهو تعلقها بذاته تعالى وصفاته
وصلوحي قديم وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا وصفاتنا عند وجودنا وتنجيزي
حادث وهو تعلقها بنا عند وجودنا بكل موجود اي فلا تتعلق بالاحوال على القول بها لانها
لم تصل لمرتبة الوجود بكل ممكن اي سواء كان موجودا او معدوما وما كان مما سبق في علمه انه
يكون او لا وهو ظاهر في التعلق الصلوحي في كل ما يصلح له متعلق بعموم التعلق
الا العلم والكلام فيه ان هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدة غيرهما وليس كذلك اذ قد خالف
في وحدة القدرة ابو سهل الصعلوكي لا خالف في وحدة العلم اما العلم فخالف فيه
اي خالف في وحدته ابو سهل لا خالف في وحدة القدرة كان متعلقاتها كذلك اي لا نهاية
لها وافاد بذلك ان العلوم متعددة بعدد المعلومات دخول ما لا نهاية له اي المراد بالدخول
الاتصاف اي اتصاف ما لا نهاية له بالوجود قابل باثبات العلم المراد بالاثبات الثبوت
وبالنفي الانتفا لان هذا هو متعلق القول وجود حوادث اي اي لان الذي قام الدليل
على استحالته دخول حوادث لا نهاية لها في الوجود لا مطلق دخول شي لا نهاية له في الوجود
الشامل لدخول قدم ما لا نهاية لها كتقدير خروج اي هذا من جملة الوجوه الذي يستدل
بها على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق للمصنف
الجري عليه وحاصله على ما مر انا اذا فرضنا من الحوادث سلسلة اولها الطوفان منتهية
الى الازل وسلسلة اخرى من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين فلا يخلو اما ان
يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص او يكون احداهما ازيد فان كانت

الطوفانية

الطوفانية ازيد لزم زيادة الناقص على الكامل وان كانت الاخيرة ازيد فنقول هذه الزيادة
حيث كانت بالقدر الذي من الطوفان للان كان متناهيا والزائد بالمتناهي متناهي فالملازم
لوجود حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل او زيادة الناقص او كون ما لا تناهي
متناهي واللوازم الثلاثة باطلة فكذلك الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل ثم ان هذا
الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدم ما لا اول لها وذلك لان القديم لا يصح اسقاط جملة منه
لان تلك الجملة واجبة والواجب لا يصح نفيه وتوضيحه انه لو فرض من القدم ما سلسلة
من الان للازل ثم سلسلة انقص من الاولى بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتاتى ان يقال
ان الزائد في السلسلة الاولى وهو الواحد مثلا قد قطع واخرج من الجملة الاخرى حتى حصل به
الزيادة في جملته لان القطع والاخراج له ينافي قدمه لان قطعه واخراجه يقتضي تعين
مبداه والواجب لا مبدا له فلم يتات جريانه في ابطال قدم ما لا اول لها فقوله اي خروج بعضها
اي بعض الافراد عن الجملة اي من جملتها وذلك كخروج الافراد التي من الان للطوفان عن
السلسلة التي اعتبرت من الطوفان للازل وقوله ونسبة الجملتين اي ونسبة احدى
الجملتين للاخرى وقوله ولزوم طرف الاقل اي القلة والكثرة لما لا تناهي وقوله تنقض براهين
الوجوه التي استدل بها فيما سبق على استحالة وجود حوادث لا اول لها والحال انها لا تطرد
في استحالة وجود قدم ما لا اول لها وقوله فان فرض اي علة لكونها لا تطرد وقوله فان فرض نفي الواجب
اي استحالته فان فرض قطع الواجب من احد السلسلتين محال وذلك لان قطعه واخراجه
منها يقتضي تعين مبداه والواجب لا مبدا له بل ازلي لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب
محال قد يقال عليه ان قطع الواجب من احدى السلسلتين امر تقديري فرضي ولا محالية فيه
وانما يلزم المحال لو كان ذلك امرا محققا في الخارج فلو حذف اي فرض وقال فان قطع الواجب
اي نفسه محال كان اولى تامل وكذا الاستدلال اي حاصله ان من جملة ما استدل به
على استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت للزم الجمع بين عدم النهاية والانقضا
الذي هو النهاية وهو تناقض وذلك لان مقتضى كونها حوادث انه لا نهاية لها والانقضا وقوله
لا نهاية لها تناقض ذلك والجمع بين ما ذكر باطل فما ادى لذلك الباطل باطل ثم ان هذا الدليل
لا يظهر في القدم ما التي لا نهاية لها كالعلوم لوجوبها وعدم انقضائه فقول المصنف لوجوبها اي
القدم ما واعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريان برهان القطع والتطبيق في وجود قدم ما
لا نهاية لها وهذا بيان لعدم جريان غيره ايضا فيتم ما استدل به على بطلان حوادث لا اول لها
وكذلك الاستدلال بان كل واحد اي حاصله ان من جملة ما استدل به على استحالة

اذ لها

حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه وح فالكل مسبوق
بالعدم فلم تتحقق عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث لا اول لها وهذا الدليل لا يجري بانه
على المتكلم في وجود قديم ما لا اول لها اذ لا يقال للقديم انه مسبوق بعدم نفسه فلتتخلص من
هذا ومن ما مر انه لا مانع من ان يقال ان لله علوما موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها
وقد وقع في شرح الصغرى ان كمالات الله لا نهاية لها واستشكل بانه يلزم دخول ما لا يتناهى في
الوجود فاجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات ومنها ان ذلك
بحسب تعلقات الصفات والتعلقات لا نهاية لها لما سيجيء ومنها ان ذلك بحسب عقول
البشر ومنها ان ذلك كناية عن الكثرة كما يقال غنم فلان لا نهاية لها اذا كثرت والمحققون
من المتأخرين يرون انها لا تتناهى حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض في الممكنات التي
لا نهاية لها لا في الواجبات   قال اي ابن التلمساني فالوجه ح قال اليوسي في الرد بالاجماع
نظرا لانه لم ينعقد قبل اي سهل حتى يكون حجة عليه وايضا لا نسلم ان قوله خارق للاجماع
لانه تفصيل وافق احد النوعين او كليهما في بعض ما قال   فان قيل نجد ذكر هذا السؤال
بعد قوله اهـ فيقتضي انه ليس من كلام ابن التلمساني وليس كذلك بل قوله ذكره في ح المعالم
وملخص هذا السؤال اثبات ان لله علوما متعددة وبيانه ذلك ان الله عالم بما سيكون وعالم
بالكائن وهذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون يستلزم عدم المعلوم والعلم بالكائن يستلزم
وجود المعلوم واذا تغايرت اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان متغايران فلم يكن لله علم واحد
لان العلم الخ هذا سند لقوله والعلم بما سيكون   والعلم بكونه اي بكون الكائن اي بوجوده
يستلزم وجوده اي واذا اختلفت اللوازم تعدد اختلفت الملزومات   فلو كان عينه الخ اي
فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكائن لزم الخ والحاصل ان التعبير بالكائن يقتضي ان المعلوم
له تقرر في الخارج فلو جعل غير العلم بما سيكون لاقتضى انه متقرر وكذلك العلم بما سيكون
هذا التعبير يقتضي ان المعلوم لا وجود له في الخارج فلو جعل غير العلم بالكائن لاقتضى انه
غير متقرر فيلزم ان العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة
الكائن الوجود بالفعل وصفة الذي سيكون عدم التقرر فلو جعل علم احدهما عين العلم
بالاخر لزم ان العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه لكن الثاني باطل فبطل المقدم وهو انه
عينه وثبت التعدد بقي شيء اخر وهو ان الاتيان بالفاء يقتضي ان نمط الفائدة هو ما بعد
التفريع ولو نظرنا لما قلناه سابقا من ان اختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات لكان
ما بعد الفاء دليلا مستقلا ولعل انهما دليلان   لزم ان يكون احدهما المناسب ان لو قال

بدل

بدل احدهما العلم لان قوله فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ احدهما
المقتضي لتعدده   فالجواب الخ حاصله ان التعبير بما سيكون وبالكائن لم ينظر فيه
للعلم ولا لتعلقه بل ينظر فيه لحال المعلوم من حيث تقرره في الخارج وعدم تقرره فيه
حين الاخبار بمعنى ان المعلوم حين الاخبار قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون
استقباليا واما علم الله فهو واحد وقد تعلق بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك
المعلومات قد يحكم بعضها بانها ماضية او استقبالية   مضافا الى زمنه المعين
اي حالة كون وجود ذلك منسوبا الى وقته المعين فيعلم في الازل ان الشيء الفلاني يوجد
مثلا لا يزال في عام كذا او ينعدم في عام كذا   وانه كان اي ذلك الشيء بالاضافة لذواتنا
وصفاتنا اي واما ما يبقى من الممكنات كالجنة والنار والعرش فلا يعلم عدمها
بعد وجودها وانما يعلم في الازل وجودها مضافا لوقتها المعين ويعلم عدمها قبل وجودها
فليس علمه مظروفا بالزمان اي مظروفا فيه فلا يقال انه تعلق علمه بكذا في عام
كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس
علمه مظروفا في الزمان يقال عليه انه لا حاجة لهذا لانه لم يلتفت في السؤال لكون
العلم مظروفا في زمان لان المستفاد من السؤال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر ان قلت
ان السؤال يقتضي الحدوث للعلوم كما يدل عليه تعددها   التعلق بايجاد اي تعلق ازلا
بايجاده الخ وقوله مضافا اي حالة كون الوجود مضافا   صفة للفعل اي الذي هو
المعلوم لا ظرف للعلم   فليس علمه زمانيا اي مظروفا في زمان بحيث اذا مضى ذلك
الزمان يقال لعلمه ماض واذا كان ذلك الزمان حاضرا يقال لعلمه انه حالي واذا كان ذلك
الزمان باقيا يقال لعلمه انه استقبالي   وانما نشأ هذا الغلط الذي جرى عليه
السؤال وهو ان العلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن   عن ذلك التعلق المخصوص وهو
العلوم الذي سيكون او الكائن   بالقول اللفظي وهو انه سيكون او انه الكائن
عن زمن وجوده متعلق بتقدم وعن بمعنى على   سمي الاخبار مستقبلا اي وذلك
كان تقول للشيء سيكون او كائن او كان فالاستقبال والحال والمضي صفة للاخبار لا للمعلوم
وفيه تسمح بل هذه الاشياء صفة للمعلوم لان الاخبار كلها حالية والموصوف بتلك
الاوصاف في الحقيقة انما هو المعلوم كما سيأتي   عن زمن وجود ذلك الفعل فيه
اظهار في مقام الاضمار   فالماضي والمستقبل تسميات اي اسماء تعرض للمعلوم باعتبار
الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع الممنوع عنه   اما تعلق العلم بوجوده

اى تعلقه به فى الازل وقوله فى الزمن المعين متعلق بوجوده وقوله فلى واحد اى حالة
ازلية قديمة وبغير ذلك اى قوله اما تعلق العلم بوجوده الخ سهوا وغفلة
اى او غير ذلك مما ينافى العلم هو ما علمناه قبل ان يقع قد يقال انه عند الحصول بالفعل
لابد من زيادة الاطمئنان اذ ليس الخبر كالعيان واجيب بان هذا فى علم العبد القابل
للزيادة والنقصان ان قلت لا حاجة الى المثال لانه غير مطابق قلت فيه المام ما بزيادة
البيان وهو قدوم زيد فى وقت كذا اى وهو الذى يتصف بانه سيكون او كان فالمتصف
بانه سيكون او كان انما هو المعلوم فقط والحاصل ان العلم واحد والمعنى والاستقبال
احوال المعلوم وتلك الاحوال ليست بالنظر لمعلومية بل بالنظر لتغيره فى الخارج وعدم
تغيره فيه بجميع وجوده متعلقات العلم اضافة وجود للمتعلقات لبيان والمراد
بالوجوه الانواع يعنى ان كلا من الكلام والعلم انما هو متعلق بجزئيات هذه الانواع لا بالانو ع
وحدنى هذه العبارة تسمح فعلى تقدير او قيل انهما متعلقان بالواجب فالمعنى متعلقات
بجزئياته وفى عبارة المحشى هنا تسمح وغير ذلك كالترجى نحو فاتقوا الله لعلكم ترحمون والتمنى
والعرض والدعاء وتقسيم الكلام لما ذكر اعتبارى لانه باعتبار دلالته على طلب الفعل امر
وعلى طلب الكف نهى وعلى طلب الاخبار استخبار واستفهام وعلى ثبوت شئ لشئ خبر الخ
وليس كل واحد من هذه هذا تصريح بما علم التزاما من قوله فهو كلام واحد بل عين
امره عين نهيه اى فالصفة واحدة وتقسيمها لما ذكر اعتبارى الى تعدده اى الكلام
اى فالامر صفة قائمة بذاته مغايرة للنهى وهكذا اقل واحد مما ذكر صفة قائمة بذاته
تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية على ما سياتى تحقيقه بعد اى فى هذا الفصل
فى شرح قوله فان قلت العلم الخ يتاتى بها اى يتاتى بها ايجاد كل ممكن فهى كالعلم للكاتب ولم
تقل واعدامه لما تقدم ان فى المسالة طريقتين الاولى انها انما تتعلق بالايجاد ولا تتعلق
بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه ان ينعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعدام
الجوهر امسك عنه الاعراض على ما تقدم فتلاشى الجوهر لان بقاه مشروط بقيام
العرض به على ما مر وهذه طريقة الجمهور وقيل انها تتعلق بالايجاد والاعدام وهو المرتضى
بناء على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج فى اعدامه ليس كالجوهر وهذه الطريقة هى
التى جرا عليه الشارح فى العقيدة سابقا لشئ فيما تقدم على طريقته ومشى هنا على الاخرى
وقوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعلقها الصلوحى بالنظر الى ذاته راجع
للتعريفين او انه حذفه من تعريف القدرة للاستغناء عنه بذكره فى الارادة فوله

بالاثر

وذلك اى التغير ودخل تحت الكاف وجود الضد فى المحل فانه يستحيل تعلق القدرة بالضد
الاخر لا لذاته بل بالنظر لقيام الضد بالمحل كذا قيل وقد يقال ان هذا من جملة ما تعلق علم
الله بعدم وقوعه فلعل الاولى جعل الكاف استقصائية لكن لا يمنع اى تعلق العلم
وقوعه بعلم من كونه الخ كما لا يمنعه ذلك اى تعلق علم الله بعدم وقوعه وقد
اختلفوا الخ هذا تصريح بما يفهم قوله وانما قلنا بالنظر لذاته الى قوله عند المحققين من
الخلاف فى المسالة وحاصله هل القدرة والارادة يتعلقان تعلقا صلوحيا بما علم الله انه
لا يقع او لا يتعلقان به فى ذلك خلاف فالخلاف موجود فى القدرة والارادة خلافا لظاهر
المص فانه لم يصرح به الا فى القدرة فكان المناسب ان يصرح به فى الارادة ايضا وممن نقل
الخلاف فيهما معا الوهرانى وابن بزيزة فى اطلاق تعلق القدرة الخ اى تعلقا صلوحيا
ولا حاجة للفظ اطلاق لان الخلاف فى نفس التعلق بمن لحى وهو ان الخلاف فى التعلق
بما علم الله انه لا يقع وعبارة المص لا تفيد ذلك وقد يجاب بان على فى قوله على علم الله
بمعنى الباء على قولين فقيل يتعلق به تعلقا صلوحيا وقيل لا فبالنظر الى امكانه
اى امكان ذلك المتعلق كالايمان المذكور لا امكان التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الاولى فى
المقابلة ان يقول فبالنظر لاستحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه والثانى باطل بالاجماع ع
اى فلا حاجة لاقامة الدليل على الاستثنائية او انما الذى يحتاج للدليل الشرطية فشرع
الشارح فى بيانها بقوله وبيان الخ لمنع الوجوب العارض اى الذى لم يجب للشئ بالنظر
لذاته بل بالنظر لشئ اخر وان كان هذا الشئ الاخر قديما فلا يلزم من العروض الحدوث
اذ هى فى المنع سواء هذا بيان للملازمة ورد بانا لا نسلم مساواتهما فى المنع لانه لو كان ع
الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده للزام عليه ايجاده من غير موجد
وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق القدرة فانما يلزم عليه بقاء المعدوم
على ما هو عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر فى استمرار عدم المعدوم والحاصل ان الممكن اربعة
اقسام ممكن معدوم بعد وجوده وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود فى الحال وممكن
معدوم علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاول لا خلاف فى تعلق القدرة والارادة بها
والرابع هو محل النزاع وقد دل كلام الغزالى على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو ع
خلاف فى حال قوله ويدخل فى الممكنات التى تتعلق بها القدرة والارادة الممكنات الصادرة الخ
اى كالافعال الصادرة عن الحيوانات كالانسان والجمل والحمار ويدخل فيها ايضا عدمنا
السابق فيما لا يزال وقد خالفت المعتزلة فى ذلك صادق بصورتين فيصدق باشتراك

قدرة الله وقدرة الحيوان في ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة الحيوان بايجاده وفي
الواقع انما تقول المعتزلة بالثاني فقط فعلم من كلام الشارح ان افعال البهائم مخلوقة لهم
ومكسوبة لهم وان للبهائم اختيارا لها لما ترك الاشا ولا مانع منه الا ان هذا الادراك
يقال له علم فلا ينافي انها لا اختيار لها لانها لا علم لها وسيأتي الرد عليهم
اي في مبحث خلق الافعال وقوله عاطف على قوله فنقول فيه فيكون قد جرا
على الالتفات من التكلم للغيبة لما ذكر الائمة ان كل عالم اي سواء كان قديما او حادثا
وقوله متكلم بمعلومه اي يصح ان يتكلم بمعلومه او المراد انه يتكلم ولو في نفسه
في علم شأن اللوازم عليه جريان ذلك على الغالب والظاهر ان هذا غير لازم ثم ان
مراد الشارح الاستدلال على عموم تعلق الكلام بما تعلق به العلم وحاصل الدليل ان كل عالم
بامر يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل ما صح
ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه بالجائزات نقول الشارح لما ذكر
الائمة اي من الدليل والا فمجرد النقل عن الائمة لا ينفع شيئا في المباحث العقلية
تقسيم كل الى اجزائه هذا انما يتم اذا اريد بالحكم الهيئة المجتمعة من الامور التي يلابسها
الحكم تامل بدليل ادخال لفظة كل في الاقسام فيه نظر لان كل انما تفيد الافراد وهي
محتملة لان تكون اجزاء او جزئيات ولو كان من تقسيم الكلي لقال نحو اي لان الحكم
العقلي جنس وجزئياته انواع لا افراد وبعد هذا فالحق ان هذا التقسيم لمتعلق الحكم وهو
المحكوم به اذ هو الذي يتصف بالوجوب والاستحالة والجواز واما الحكم فهو جائز دائما
لانه فعل النفس وتقسيم متعلق الحكم لما ذكر من تقسيم الكلي الى جزئياته لا انا لكلي هو الامر
المركب ومتعلق الحكم ليس كذلك يتعلق بكل موجود اي سواء كان واجبا او جائزا فيسمع
تعالى ذاته في الازل وصفاته الوجودية ويبصرها وكذلك يسمع ويبصر الكائنات فيما
لا يزال وكل من سمعه وبصره عام التعلق للذوات والمعاني والاصوات وغيرها ويسمع
تبارك وتعالى سمعه بسمعه وكذا يسمع بصره بسمعه ويبصر بصره ببصره ولا يتعلق
السمع والبصر والادراك بالمعدوم سواء كان مستحيلا او ممكنا عادي لا عقلي اي وحينئذ
فيجوز في حق الله ان يخرق العادة ويجعل زيدا يبصر الروائح والاصوات ويسمع
الذوات والروائح اما البصر اي مطلقا سواء كان قديما او حادثا وهذا شروع في بيان
ما في المسألة من الخلاف بعد بيان ما هو المختار عنده على جواز تعلقه بكل شيء فمحصوله
الى انه لا يناسب الا الحادث فالمناسب انه لو عبر بدل الجواز لصحة التعلق بجري على

القديم

القديم والحادث اللهم الا ان يقال انه اطلق الجواز في مقابلة الامتناع فيصدق بالواجب
ايضا او المراد بالجواز ما يشمل الوقوعي والعقلي في جواز تعلق ما عدا الرؤية في
تعبيره بالجواز ما تقدم في الذي قبله وكان المناسب ان يعبر بالبصر بدل الرؤية الا ان
يقال اطلقها على البصر تفننا من الادراكات اي كالسمع والادراك الذي يتعلق بالحادث
يختص بالرؤية الاولى بالبصر اي واما سمعه تعالى فلا يتعلق الا بالمسموعات نفسه
وهي الاصوات لا يجوز ان يعم الخ اي لا يجوز عقلا كما هو الشأن في البصر متفق على تعلقه
بكل موجود فيتعلق بالمسموعات والمبصرات والمذوقات والمشمومات والملموسات اتفاقا
بخلاف السمع بهذا اصرح كلامه الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود في الكلام حذف
مضاف اي الى جواز عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصره كل واحد منهما
يتعلق بكل موجود ذاتا كان او صفة وكذلك سمعنا وبصرنا يجوز تعلق كل منهما بكل موجود
فان تخلف في البعض فلمانع عادي وكان الاولى حذف لفظة جواز الا ان يراد بالجواز الجواز
الوقوعي اما اهل السنة ظاهره ان الماتريدي ليس اماما لاهل السنة ايضا وهو كذلك
لان الماتريدي يتبع الاشعري في بعض الاقوال ومذهب الشيخ الخ مفعول مقدم
او مبتدأ او الخبر سلكت والعائد محذوف وفي بعض النسخ والى مذهب سلكت في هذه
العقيدة واليه ينسبون اي اهل السنة والضمير المجرور بالى راجع لابي الحسن وظاهر
كلامه ان اهل السنة لا ينسبون الا اليه وليس كذلك بل ينسبون ايضا الى الماتريدي
وهم الماتريدية اللهم الا ان يقال مراده باهل السنة الذين ينسبون اليه اهل افريقية
ونقل عن عبد الله ابن سعيد اي الكلابي لما خص تعلق السمع اي قديما كان
او حادثا بالاصوات لا يصح ان يسمع اي لا يصح ان يتعلق به سمع احد لا سمع الله
ولا سمع غيره يعني والله اعلم الخ اي بهذه العناية اعتذارا عن عبد الله ابن
سعيد اذ كلامه يفيد ان المولى لا يسمع كلامه واذا كان لا يسمع كان غير مدرك له
فاجاب بانه يدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة البصر مع انه قد تقدم
انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود والكلام من جملة الموجودات
بمخالفة القواطع السمع اي للادلة القواطع الواردة من السمع فانها تدل على ان كلامه
تعالى يسمع واراد المص بالقواطع السمعية الظواهر الكثيرة فان كثرتها تفيد القطع
والحاصل ان تلك الظواهر تدل على جواز تعلق سمعنا بالكلام الازلي ولم ينهض
دليل عقلي على امتناع تعلقه به فلا موجب حينئذ لصرف تلك الظواهر على ما ظهر منها

من جواز سماعنا لكلامه واذا جاز لسمعنا ان يتعلق بغير الاصوات صح لسمعه تعالى ذلك
وكل ما صح له تعالى من الكمالات كان واجبا له بالفعل لاستحالة اتصافه بالجائز ان
ادراك السمع اى سواء كان قديما او حادثا وقوله جواز تعلق السمع اى سمع الله وسمع
غيره وقال بوقوع هذا الجائز هذا اخص من الجواز وعمدة الشيخ فى ذلك اى
فى كون السمع يتعلق بكل موجود على ما ورد السمع به فى حق موسى الخ فيه نظر لان
الكلام فى سمع المولى لكلامه لا فى سمع موسى لكلام الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى
تعلق بغير الاصوات فمن باب اولى سمع الله تعالى وبهذا الكلام صح قوله فيما تقدم
مخالفة لقواطع السمع والا فيمنع كون النصوص دلت على ان الله سمع كلامه
من ان الوجود هو المصحح للروية قد يقال كلامنا فى تعلق السمع بكل موجود حتى بالكلام
لا فى جواز روية الكلام الا ان يقال اذا صحح الوجود الروية لكل موجود فقد صحح السمع
لكل موجود لان كلا من الروية والسمع صفة ادراك فالمصحح لتعلق احدهما يكون
مصححا لتعلق الاخرى بذلك الشى نعنى شى اخر وهو ان الوجود انما صحح جواز الروية
لا الروية بالفعل كما هو المدعى اذ المدعى ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام
وقد يجاب بان كل ما جاز فى حق الله من الكمالات فهو ثابت له بالفعل وقد اختلف
الاصحاب المراد بهم اهل السنة والكلام هنا فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لان الكلام
على ذلك قد سبق فى عموم قوله واختلفوا فى جواز تعلق ما عدى الروية الخ فى الاكوان
جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم فى الحيز المخصوص فيصدق بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فى وقتنا اى اذا كانت تلك الاكوان حاصلة
فى وقتنا اى ان الاحرى الاكوان الان كانت حاصلة فى هذا الوقت الخ الحاضر
واما الاكوان التى مضت فلا تتعلق بها الروية الحالية ولا حاجة للتقييد بالظرف
اعنى قوله فى وقتنا لانه معلوم فهو لمجرد الايضاح والبيان وهو متعلق متعلق الاكوان
التى يتعلق بها اى وقتنا الحاضر الروية هل يتعلق بها اللمس ايضا اولا وفى الحكاية انه
حال من ضمير هى العائد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بقى شى اخر وهو انه قد تقدم
ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع من الامور الاعتبارية فلا ترى وحينئذ فلا معنى لحكاية
الاتفاق على رويتها متعلقا للمس اى بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ملموسة وقوله هل هى متعلق اللمس يحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه
او الكلام على حذف مضاف اى هل هى متعلق لادراك اللمس وهذا هو القريب للسباق

الاني

الان الى ان ادراك اللمس اى الادراك الناشى عن اللمس ادرك حركته
اى واذا لم يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك تفرقها اى واذا لم يتفرق ادرك اجتماعه
فلا بد من هذا حتى يتم الدليل من انكر ذلك اى من انكر تعلق ادراك اللمس بها
الذى هو مذهب البعض السابق الله يعلم ذلك عند اللمس اى يجعله الله لنا
بان يخلق لنا علمه عند اللمس وحينئذ فالمتعلق به العلم لا ادراك اللمس عند اللمس
اى عند ادراك اللمس والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه للثانى ولان السبيل
فى كونها مرئية هو السبيل فى تعلق ادراك اللمس بها فكما ان الوجود صحح تعلق الروية
بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس بها لتعلق كل منهما بالمختلفات ولك ان تمنع
دليل الاول بان تقول لا نسلم انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس بادراك
اللمس لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك الحاصل عند اللمس بادراكه بل بالعلم والحاصل
انا نسلم انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم كونه باللمس اذ من
الجائز ان يكون هذا الادراك حصل عنده بالعلم لا به وحينئذ فلا وجه لقوله والتحقيق
الاول تامل لزم التسلسل اى وهو باطل كما استلزمه من تعلق الروية بكل موجود فاهل
وذلك اى وبيان ذلك اى لزوم التسلسل لتعلق الروية بكل موجود كان غيرها
من الموجودات وذلك كالجن فانها موجودة ولم نرها لمانع فنقول هو موجود اى
للقاعدة المقررة ان المانع لا يكون الا امرا وجوديا فيجوز ان يرى اى وهو لا يرى فيكون
عدم رويته لمانع وكذا الكلام فى مانع المانع الاوضح ان يقول ثم ننتقل الكلام فى ان مانع المانع
وهكذا الى ما لا نهاية له بان المانع الاول اى وهو المانع من تعلق الروية بنفسها
والمراد بالقاضى اذا اطلق فى هذا الفن ابو بكر الباقلانى يمنع من روية ما هو
مانع منه ما واقعة على روية وقوله هو اى ذلك المانع وقوله مانع منه اى من روية
الروية والمعنى ان المانع الاول وهو المانع من روية الروية يمنع من روية ما هو مانع منه
الذى هو روية الروية ويمنع من روية نفسه واعترض عليه الخ حاصله ان
المانع حيث كان مانعا من روية نفسه كان منعه صفة نفسية واذا كانت صفة
نفسية اى ذاتية فلا تتخلف وحينئذ يبطل ما قلتموه ان الوجود مصحح لتعلق الروية بكل
موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضى فى الجواب وما نع من روية نفسه بالنسبة
لمن قام به وغيره صفة نفسية اى وهى لا تقبل الزوال وذلك بما يقدح فى طرد الخ
فقوله يمنع من تقدير الخ لاحاجة الخ وذلك يقدح الخ اى لان قولهم الوجود مصحح

لتعلق الرؤية بكل موجود يقتضي ان كل موجود يصح ان يرى فيرد على تلك الكلية ان المانع
من الرؤية موجود ومع ذلك لا يصح ان يرى لان امتناع رؤيته صفة نفسية له لا تتخلف قوله
واجاب القاضي الخ حاصله ان العلم مثلا اذا قام بزيد اوجب له عالمية ولا يوجبها لغيره
وكذا الجهل ونحوه من الاوصاف الوجودية وكذا المانع اذا قام بشخص انما يوجب المنع
لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره فيجوز ان يرى الغير ذلك المانع ان يمنع من قام به
رؤيته رؤيته مفعول ثان ليمنع يعني ان من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع ان يراه
واما غير من قام به ذلك المانع فيصح ان يراه ذلك المانع اذ الحكم الخ هذا سند لقوله
فيجوز ان يراه غيره من قام به والمراد بالحكم في المقام الامتناع من الرؤية كما ان المراد بالمعنى
المانع لا يثبت في المحل اي لا يثبت اثر المعنى ولا يناقض الخ كان الاولى الخ
التفريع بالفاء لتفرعه على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه غير من قام به
زيد اعترض على هذا الجواب بان صفة النفس لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الاشيا
دون بعض على انه اذا صح لغير من قام به المانع ان يراه ولم يره فعدم رؤيته له لمانع منعه
فيعود التسلسل واجيب عن هذا بانا نسلم ان عدم رؤيته له لمانع لكن لا يلزم التسلسل
وذلك لان الموانع لا ترى اصلا لكن من قامت به منعته من رؤية نفسها وغير من قامت
به منعته موانع قامت به ولا تسلسل بيانه ان الرؤية القائمة بزيد مثلا لا يراها زيد
لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرى رؤيته وان يرى نفس ذلك المانع وكذا لا
لا يرى المانع القائم بزيد بل لمانع قام بعمرو وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد ومن
رؤية مانعه وكذلك العكس واعلم ان ما ذكره الشارح من الاعتراض وتحقيق الجواب عنه
انما لزم على ان ما لم ير من الموجودات فلمانع وجودي منع من رؤيته واما لو قيل ان
المانع من رؤيته ما لم يوجد فوات شرط عادي جعله الله مصححا للرؤية عادة فلا
يرد ذلك الاعتراض قلت قد اختلف الخ لما جر الكلام في البحث السابق على رؤية
الرؤية في الجملة وكان الخلاف فيها قد وقع بين العلماء ناسب التعرض لها وجمع ما فيها من
الاقوال فقال قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسألة اي مسألة رؤية الرؤية
واعلم ان الرؤية صفة للرائي فرؤيتك زيدا صفة لك ورؤية الغير لك صفة للغير
فقول الشارح مطلقا اي رؤيتها من قامت به كان تراها رؤيتك للغير او رؤيتها من غير من
قامت به كان ترى رؤية الغير لك او ترى رؤية الغير لغيرك وما لزم الخ جواب عن
سؤال مقدر بان يخلق النوم اي قبل الموانع وحاصله انا لا نسلم لزوم التسلسل

وذلك لان الرؤية التي هي الادراك بالبصر انا لم نرها لمانع ولا يقال ان المانع لم ير لمانع وهلم
جرا حتى يلزم التسلسل الا لو كان لم يحصل نوم او موت اصلا مع ان ذلك يحصل فاذا وجد
النوم مثلا فلا موانع اصلا لانعدام الرؤية بالنوم لان النوم يضادها وحينئذ فلا
يقال ان تلك الرؤية لم تر لمانع فقد تحصل ان الرؤية الحاصلة قبل النوم لم تر لمانع
فلما حصل النوم بعدها فلا يقال ان الرؤية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها
وهو النوم ونفي الشيء فرع عن صحته وصحتها لا تمكن في تلك الحالة لوجود مضادها وهو
النوم تامل وهو عنده اي والنوم عند ذلك المجيب يضاد الادراك الذي هو
الرؤية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يجامعه غاية الامر انه تعطله
فالادراك موجود لكنه مستور بالنوم لا مرتبة اي في الوجود الخارجي بمعنى
انها ليست مترتبة في الخارج بحيث يوجد اخر يوجد عقبه كالحركات المتتالية
وكنعيم الجنة حتى يلزم الانقطاع بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي انها مترتبة ذهنا
لان كل مانع مرتب على الاخر ذهنا فلم يبح النوم الخ اي لم يبح النوم الا والموانع
التي لا نهاية لها موجودة مجتمعة في لحظة ما وذلك لا استحالة فيه ولذا ترى
تراهم يقولون ان التسلسل في المستقبل لا استحالة فيه الثاني اي من الاقوال في
مسألة رؤية الرؤية مطلقا اي سواء كانت الرؤية قائمة بالراي او بغيره وحجته
ما سبق في التسلسل اي لانه لو صح رؤيتها ولم تر كان عدم رؤيتها لمانع ثم ننقل الكلام
لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز ان يرى ولم ير بالفعل فيكون عدم رؤيته لمانع ثم
ننقل الكلام لذلك المانع وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الموانع وتسلسل الحال
وهو محال وما ادى الى المحال وهو صحة رؤية الرؤية محال فتعين انها لا تراى بحال
اخر وهو ان قوله الثاني امتناع كون الرؤية مرئية يقتضي ان الخلاف في وقوع رؤيتها
وعدمه مع ان الخلاف في الجواز وعدمه كما يدل عليه سابق كلامه ولاحقه فكان
الاولى ان يقول الثاني امتناع كون الرؤية مطلقا تري ان كان يسلم ان الوجود مصحح
للرؤية ففيه نظر لان اصل التسلسل مبني على ان الوجود هو المصحح للرؤية وحينئذ
فالاولى حذف هذا القيد اذ لا حاجة له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود بما سبق من
القاضي ان المانع الاول مانع من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه فلا يحتاج لتقدير مانع
اخر حتى يلزم التسلسل استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه اي فلا يلزم
ذلك من التسلسل وكان اي المحال والثاني لجواز ان يدرك الانسان الخ يعني

ان زيدا اذا خالد رأى فيجوز في حق عمرو ان يرى هذه الرؤية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد
فتنعدم الرؤية والمانع فينقطع التسلسل   ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني اي المحل
رؤية زيد لخالد وهو الرائي بالفعل وهو زيد ويجعل محلا ثانيا باعتبار عمرو الذي
قامت به الرؤية المرئية الذي ذكره ولا بقوله لجواز ان يدرك الانسان   اي محل
الرؤية المدركة اي التي يجوز تعلق الادراك بها والاول لموضوع اعتبار انها مدركة بالفعل
والمدركة بفتح الراء وضبط المحشي بالكسر وعليه فاسناد الادراك لها مجاز عقلي لان
المدرك حقيقة صاحبها   لانه ان كان يجوز الخ حاصله انه لا وجه لهذه
التفرقة لان المانع ان جاز رؤيته فالتسلسل لازم في الامرين والا فهو منقطع
في الامرين وتوضيحه ان الانسان اذا لم ير رؤية غيره المانع مع جواز ان يراها يلزمه
التسلسل وقول هذا القائل بجواز ان ينعدم محل الرؤية الغير فينعدم رؤية الغير بانعدام
محلها فلا يكون هناك مانع فينقطع التسلسل لا ينفع شيئا لان انعدام رؤية الغير لا يأتي
الا بعد لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع الغير المتناهية ليست مرتبة
حتى تنقطع شيئا بل هي مجتمعة في لحظة ما من الزمان وتوضيح هذا الدليل الذي قاله
لما لزم التسلسل في رؤية الانسان لرؤية نفسه لجواز ان ينعدم رؤيته ايضا بعدم لوجوده
فينقطع التسلسل وحينئذ فلا وجه للتفرقة التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث
من التسلسل بيان لما لزم مقدم على المبين وقوله حال وجودها اي الرؤية وقوله مرئية خبر
لكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون رؤية الغير مرئية حال وجودها ما لزم
عند عدم كون رؤيته نفسه مرئية له من التسلسل   كما ذكرنا اي كالذي يقتضيه ما ذكرناه
عن القاضي في تصحيح قول الاشعري ان الرؤية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه
ان المانع الاول كما انه مانع من رؤية الرؤية مانع من رؤية نفسه فلا يحتاج لمانع يمنع من
رؤيته حتى يلزم التسلسل   وبالجملة فالحق من هذه الاقوال اي المذاهب الثلاثة
المذكورة في مسألة رؤية الرؤية   ان سلم ان الوجود الخ اي واما على قول من قال ان الوجود
ليس مصححا للرؤية بل المصحح لها التميز والرؤية وان كانت موجودة لكن يمتنع رؤيتها
فلا يلزم محذور التسلسل   ما ذهب اليه الشيخ اي في هذه المسألة وهو ان الرؤية
يجوز رؤيتها مطلقا وقوله بتفصيه جواب القاضي الخ اي وهو ان المانع الاول كما يمنع
من رؤية الرؤية يمنع من رؤية نفسه   اما عدم النهاية في متعلقاتها في الكلام حذف
مضاف بدليل السياق اي واما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عائد على

الصفات

الصفات اي وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والحاصل ان كل صفة
من الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات فالسمع والبصر
والادراك يتعلق بكل موجود ومن جملة الموجود صفات الله الكمالية وهي لا نهاية
لها والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والجائز والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية
له لان من افراد الواجب صفاته الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها ومن افراد الجائز
نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة يتعلقان بافراد الممكن وافراده لا نهاية لها
لان من جملتها نعيم الجنة كما علمت   ببعض ما تصلح له واجبا كان او جائزا
او مستحيلا ما علم جوازه الاولى ما علم صحته والمراد استحالة ذاتية والثاني
باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق هذا ان قلنا ان الاختصاص بالبعض لذات
الصفة فان كان الاختصاص بالبعض لغير الذات لزم الافتقار للمخصص والثاني
باطل لما يلزم عليه من حدوث القديم فتبين بهذا التقرير ان التالي له طرفان اولهما ناظر
فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظر فيه للاستحالة العرضية وحذف الاستثنائية
بعد الاشارة لكلام المص قوله وهو عموم التعلق اي وجوب عموم التعلق   وقدمه
الخ جواب عن ما يقال لاي شيء قدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول فقوله
لتوقف بعض ادلته اي بعض ادلة المطلب الاول عليه اي على دليل المطلب الثاني
وظاهره انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها متوقف على دليل المطلب
الثاني وليس كذلك اذ لم يذكر له فيما يأتي الا دليلا واحدا فكان الاولى ان يقول لتوقفه عليه
اي لتوقف دليل الاول على دليل الثاني   وبيانه مما اشار اليه من الدليل استعمل
الاشارة هنا في التصريح على طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به لا اشاره
لا تنقلب للجائز مستحيلا اي مستحيلا لذاته بدليل قوله والثاني باطل لان الثاني لا يبطل
الا اذا اردنا بالاستحالة الاستحالة الذاتية   فالمقدم مثله لان التالي لازم واذا
بطل اللازم بطل الملزوم   هي اي الصفة وفي نسخة هو اي البعض ويصلح رجوع
الضمير فيها للبعض والشيء لوقوعه على اشيا متعددة   فتقصر الصفة اي تقصر
ذاتها لان الاستحالة انما تكون في المنع الذاتي   لما علمت صحته اي جوازه بقي شيء
وهو ان كلام الش يقتضي ان اللازم واحد اذ لو كان امران لبينهما واما قوله وايض
فهو دليل مستقل مع ان المتن جعل الدليل واحدا وجعل اللازم فيه احد امرين فكلام
الش مخالف لكلام المتن   وايض فتخصيص الصفات الخ هذا هو مضمون قوله في

المتن او انتقراني بمخصص فاشار المص الى ان اللازم احد الطرفين لا بعينه وذلك لانه
اعتبر ان منع التعلق بالبعض لذات الصفة لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علم صحته
وان كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو الصفة الى مخصص وانت
خبير بانه لا ينبغي بعد ذكر هذا الطرف للايراد الاتي محل لانه مبني على انه يجوز ان يكون
عدم التعلق بالبعض لامر خارج فقول المص او افتقر الى مخصص وكذا قول الش وايضا الخ
لا يناسب الاثبات له قبل الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الاتي يوجب حذف هذا
الكلام من هنا وحذف الامر الثاني في المص لان السوال الاتي مبني على جواز عدم
التعلق بالبعض لامر خارج ومتى علم من هنا عدم جوازه فلا يناسب الايراد كما هو ظ قوله
وذلك يوجب حدوثها قيل هذا لو كان التخصيص في ذاتها وهو انما هو في تعلقها قلنا
التعلق نفسي للصفة فحدوثها يوجب حدوثها وقد سبق البرهان الخ هذا تعليل
لمحذوف اي وهو باطل لانه الخ وارد بالبرهان الجنسي المتحقق في متعدده لان لكل من هذه
الصفات له برهان مستقل لا يقال جاز الخ قد تقدم انه قال لو اختصت صفة من
الصفات المتعلقة ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علم جوازه فيقال لا نسلم ذلك لجواز
ان يقال ان هذا الاختصاص لمانع فلا لزوم الاستحالة لان الجائز قد يتخلف لمانع ووجود
مانع لا يخرجه عن كونه جائزا هذا محصله وهذا بدل كما هو ظاهر على انك لا تعقل الخ
اولا لا يخلو من غيران يثبت الاستحالة بامرين الامور جاز التعلق بالجميع اي بجميع ما تعلم به
نظرا لذاتها واطلق الجواز على الصحة لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها مانع
بجميع ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية لا ذاتية والاستحالة
العرضية لا تخرج الجائز عن كونه جائزا والحاصل ان قلت الحقيقة انما تلزم لو قلنا
انه يصح تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها اما حيث قلت انه يصح لذاتها
ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة اذ لا منافاة بين جواز الشي لذاته وبين
استحالته لعارض كان كثير من العالم ممكن لذاته ومستحيل او واجب لعارض لانا
نقول المانع اي ما يعتبر مانعا لا يصح التفصيل الاتي بعد وعدم القديم محال سند
للاستثنائية المطلوبة وثم قالوا بتعليله والا فلا اثر له اي وان لم يضاد الصفة فلا
اثر لذلك المانع في منع التعلق فينبغي الصفة على عمومها وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة
فما معنى كونه مانعا واجيب بان المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه بمانع وليس المراد به
المانع في نفس الامر فيستحيل ان يمنع الخ كان الاولى التفريع بالفا وكان الاولى ايضا

ان يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق نفسي وهو الحق بخلاف الجواب
الاول فانه مبني على تسليم انه غير نفسي وهو خلاف التحقيق والمانع في حقنا الخ
هذا جواب عما يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسيا لا يمكن نفيه عموما بحيث
لا تتعلق الصفة اصلا او خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض مع بقا
الصفة لزم انه لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح به لكن التالي باطل
لحصول الارتفاع قطعا بدليل ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض المعلومات وما لم يتعلق به
مع صلاحيتها التعلق به كثير وحاصل الجواب منع الاستثنائية وذلك لان التعدد في حقنا
الصفة وتعلقها النفسي معا لا تعلقها النفسي مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات
فقد انعدم في حقنا من احاد العلوم بقدره بدليل الخ راجع لقوله والمانع في حقنا
انما منع وجود الصفة لا تعلقها ولا يخفى انه اخص من المدعى اذ المدعى جار على جميع
الصفات والدليل قاصر على العلم فكانه اعتبر انه لا فارق بين الصفات تامل على الملازمة
اي التي حكمت بها شرطية الدليل السابق وهي قوله لو اختصت ببعض ما تصلح له لزم الخ
استحالة ما علم جوازه اذ الغرض ان ذلك الخ تعليل للمعلل مع علته اي وانما كان
لزوم استحالة ما علم جوازه لكون امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها لان الغرض الخ اي حين اذ
كان امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا ذلك البعض اي الذي لم تتعلق به مما يصلح الخ جمع
بين جوازه الخ خبر عن قوله بامتناع وكان المناسب لما تقدم ان يقول يلزم عليه استحالة
ما علم جوازه وهذا باطل لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان كان محالا ايضا لكن المحال انما هي
لاجتماع الضدين وهذا غير المفرع عليه لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اي
الذاتيين وهذا جواب ما فكان المناسب قرنه بالفا والاولى ان يقرر هذا الاعتراض
اي في كلام المتن والش وانما كان تقريره على وجه الاستفسار اولى لما فيه من التضييق
على المستدل والاستفسار طلب التفسير وهو عند علما الجدل طلب ذكر معنى لفظ
وقع في دليل المستدل او المعترض لغرابة فيه واجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز
والاستحالة المذكورين في الدليل لان فيهما اجمالا ووقع الاعتراض الخ على مقتضى التفسير
وربما لا ينتظر المعترض التفسير لامر ما كان لا يوجد مفسر فياتي بالاستفسار اعتراض
على طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعني بهذا اللفظ اكذا ام كذا فان عنيت كذا فهو باطل وان
عنيت كذا فباطل ايضا او سلمناه لكنه لا يفيدك وهكذا اورد المص هذا الاستفسار
لانه يقول ان عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين تبعت الملازمة في قولكم لو اختصت

الصفات ببعض ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا نسلم الاستحالة بالمعنى
الذي اردتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية التي
ادعيناها فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضي منعنا الاستثنائية وهي قولكم لكن
استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول انما يكون باطلا لو اردنا استحالته بذاته بعد جوازه
لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة اما استحالته لعارض مع جوازه بذاته فلا بطلان فيه
اذ الاستحالة الخ كان الاولى ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يثبت هذه الاستحالة لعارض
والا فلا وجه للجزم   وهو مطلق الاستحالة اي المتحقق في العرضية   منعنا
الاستثنائية هذا يدل على ان المراد بالمعنى الاعم المتحقق في الاستحالة العرضية لا يقلنا
اوانه يصرح بالامر العرضي لان منع الاستثنائية انما يأتي على ذلك   اذ لا تنافي بين كون
الشيء جائزا بحسب ذاته اي وذلك كالبعض الذي لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها له
والمناسب للمقام ان نقول اذ لا تنافي باجماع بين جواز الشي لشي بحسب ذات ذلك الشي وبين
كونه ممتنعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشي وذلك كتعلق الصفة بالبعض الذي لم
تتعلق به لمانع مع صلاحيتها للتعلق به وانما كان هذا هو المناسب لان الكلام في جواز
التعلق بالبعض لا في الشي العاجز   الا ترى الخ هذا ترشيح لسند منع الاستثنائية وقوله
ونحوه عطف على جهل والضمير عائد عليه   قائما بالذات اي التي هي محل الصفة وقوله
التي اوجب لها المنع اي اوجب لصفتها منع التعلق بالبعض وانما جعل المانع قائما بالذات
لا بالصفة فرارا من قيام المعنى بالمعنى   لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لانه ان يكون
معنى قائما بالذات لا بغيرها لاستحالة ايجاب المعنى وهو المانع حكما وهو هنا منع التعلق
والحاصل ان ذلك المانع لو وجد لكان قائما بالذات التي اوجب لصفتها منع التعلق
بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى ولا يصح قيامه بذات
اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به واذا وجب قيام ذلك المانع بمحل الصفة
كان بالنسبة للصفة مقتضيا لمنع تعلقها وبالنسبة لمحلها وهو الذات مقتضيا منع تعلق
وصفها   لاستحالة الجمع الخ هذا بيان للملازمة وقوله وقد سبق الخ الواو للتعليل اي لانه
قد سبق الخ وهو سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن عدم الصفة محال   العدم
مطلقا اي سابقا ولاحقا   لم يكن له اثر اي في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها
عموما اي كما في العلم والكلام وقوله او خصوصا اي كما في القدرة والارادة وكما في
السمع والبصر والادراك   نفسي لها اي ذاتي لها لا تنفك بدونه   والا لزم الخ لو لم

بلكن

يكن نفسيا لكان حالا والحال غير النفسي لا بد ان يكون معنويا تابعا لامر وجودي فيلزم قيام
المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى الاول الصفة التي لزمتها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة
الاصلية   ولزم تعلق الصفة الخ حاصله انهم قد ذكروا التعلق في تعريف كل صفة
متعلقة فقالوا القدرة صفة يتأتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا الارادة صفة تخصص
الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا فذكرهم
التعلق في عموم الصفة المتعلقة يقتضي انه نفسي لها والا لزم تعقلها بدون التعلق
وهو باطل اذ لا تتعقل القدرة ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة   مطلقا اي عموما
او خصوصا   استحالة رفعه عموما اي بحيث لا تتعلق الصفة بشي وقوله او
خصوصا اي بحيث تتعلق بالبعض دون البعض   فلو فقد اذ مانع من وجود الصفة
اي لان رفع النفسي يستلزم رفع الذاتي فلما كان مانعا منه كان مانعا من الذاتي لان المعاند
لصاحب الشي معاند لذلك الشي ضرورة   فتقدير مانع برفع وجودها اي كما قدر
المعترض لانه يقول ما المانع من ان يكون اختصاصها ببعض ما تصلح له لمانع فقد قدر
المانع مع بقاء الصفة وقوله برفع وجودها اي برفع التعلق فلم يمنع وجودها كما ذكرناه سابقا
من الملازم   بل لا يرتفع اي التعلق بالبعض او الكل   لزم ان لا يرتفع الخ اي فيلزم
ان يتعلق بجميع المسموعات ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع المعلومات والثاني باطل
بالمشاهدة وحاصل الجواب ان المانع القائم بنا منع اصل الصفة لا التعلق مع بقاء الصفة
فلا يتم الدليل   بحيث لا يمكن الخ هذا التوضيح لما قبله من توضيح الشي بلازمه لان من
لوازم النفسي انه لا يمكن نفيه   عموما بحيث لا تتعلق الصفة بشي اصلا او خصوصا
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض   والثاني باطل اي لحصول الارتفاع   لزم الخ
ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اي مع بقاء الصفة لا هو المتبادر
من كلامه اخرا   بدليل ان علمنا انما يتعلق اي بالفعل وقوله وما لم يتعلق به اي بالفعل
واستغنا ومنه ان علمنا يصلح لان يتعلق بكل شي   فكثير خبر عن قوله وما لم يتعلق وقرن
الخبر بالفاء لتشبه المبتدا الشرط في الابهام والعموم وقوله لا ياخذه الحصر اي لا يتعلق به
الحصر   بالنذر اي القليل وهو معنى اليسير   اجاب في العقيدة لمنع الملازمة
اي التي حكمت بها الشرطية القائلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان لا يرتفع عن صفاتنا
الحادثة المتعلقة عن بعض ما تصلح به وانت خبير بان هذه الملازمة مسلمة لا تمنع لان
التعلق اذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع مع بقائها مطلقا قديمة كانت او حادثة وانما يكون

الجواب لمنع الاستثنائية فكان المناسب للشارح ان يقول اجاب في العقيدة بمنع الاستثنائية
وحاصله انا لا نعلم ان التعلق ارتفع عن الصفة الحادثة وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم
من ذلك ارتفاع تعلقها معها لا انها ارتفع عنها التعلق مع وجودها والجد ورهوار تفاع
تعلقها مع وجودها واعلم ان الجواب بمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي لزم
ان لا يرتفع الخ اي مع بقاء الصفة كما هو المتبادر من قول الشارح لا تعلقها النفسي مع بقائها
واما ان كان المعنى لزم انه لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة لان الجواب
بمنع الملازمة لا تعلقها النفسي مع بقائها اي كما توهم المعترض وكل ما جهلناه من
المعلومات مثلا الخ مثلا راجع لقوله ما جهلناه واشار به الى الكلي اي ما لم نقدر عليه وكل ما لم
نسمعه الى غير ذلك قال المقترح وانظر هذا الكلام فانه يقتضي ان كل واحد منا قد قامت
به موانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه فلمانع وما لا نعلمه لا نهاية له والمانع وجودي ودخول
ما لا نهاية له في الوجود من الممكنات محال اهـ وقد يقال لا نسلم ان كل ما لم نعلمه لمانع بل
لعدم خلق الله العلم المتعلق به تأمل في كلام السابق اي الذي اتى بالشرطية والاستثنائية
السابقين ومثاره الخ هو اسم مكان اي والمحل الذي سار منه الغلط اي نشأ ونحو
ان علمنا مثلا وسار اي لا حاجة للفظ مثلا بعد مع ذكر هذا المعطوف والذي
المتنازع الحاصل ان القائلين بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية
لها الا ابو سهل الصعلوكي فقد قال بتعدده بتعدد المعلومات كما مر واختلفوا في العلم الحادث
فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات ويمتنع ان يتعلق العلم
بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات
ومحل العلم الحادث القلب كما دل على ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو لذلك عقلا
بل يجوز ان يخلقه الله في اي جوهر شاء والظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في سائر الحيوانات بل الروح وظاهر كلام الفلاسفة ان محل
العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعني المشاعر لحيث تعدد المتعلق بفتح اللام اسم مفعول
تعددت الصفة بحسبه فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بتعدده وان كان
مقدورا تعددت القدرة بتعدده وقد استدلوا على ذلك اي على تعدد العلم بتعدد
المعلوم في حقنا ويحتمل ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات بتعدد متعلقاتها

الا ان

الا ان الدليل الخ يكون اخص في المعنى من اجتماع الضدين اي وهما الذهول والعلم
وقوله لما فيه من اجتماع الضدين بيان للملازمة وحاصله ان العلم الواحد لا يقوم الا
بمحل واحد فلو لم يكن للانسان الا علم واحد قائم بمحل واحد لزم اذا جهل شيئا او غفل عنه
وعلم شيئا اخر ان يتوارد العلم والجهل او الذهول على ذلك المحل الواحد بخلاف ما اذا
تعددت العلوم فان محالها حينئذ متعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل او العلم في محل
والجهل او الذهول في محل اخر وهو محل العلم الذاهب لا في محل هذا العلم الثاني ولا يحذور
فيه وكل معلوم لنا الخ لازم للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتعلق
بمعلومين فاكثر ما صح ان يذهل عن بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو ان لنا علما
واحدا يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان لنا علوما متعددة بتعدد المعلومات
واما دليل وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف مضاف اي واما دليل
وجوب وحدتها واعلم ان المثبت بهذا الدليل شيء واحد وهو وجوب وحدة الصفات
والمنفي تعددها سواء كان تعددا لا نهاية له او كان له نهاية فقوله فلانها لو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم الخ يفيد نفي الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية
لما سبق ان متعلقات الصفات لا تتناهى واشار لنفي الثاني بقوله وهو تعددها تعددا له
نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه وجب وحدتها وحاصل ما ذكره
المص انها ان تعددت فاما ان تعدد بتعدد متعلقاتها او لا وكل منهما باطل اما الاول فلا لزمه
دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلما لزمه من افتقارها لمخصص
وهو محال واذا بطل كل من اللازمين بطل الملزوم وهو تعددها وثبت نقيضه وهو
وحدتها وهو المطلوب لزم دخول الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم والى هذه
الاستثنائية اشار بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الشرح من ان الدخول في الوجود ينفي
تميز الداخل وعدم النهاية تقتضي عدم التميز وذلك تناقض وبيان ما فيه والا لم
يكن الخ اي والا تعدد بتعدد المتعلقات بل تعددت بتعدد المتعلقات لافتقرت الى مخصص
لانه ليس لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي باطل لان ذلك يوجب
حدوثها فحذف المص الاستثنائية وذكر دليلها وقدم بيان الملازمة في الشرطية على التالي
فتفتقر اي الصفات وقوله في تعيين بعضها اي الاعداد هذا اي وجوب
حدوثها وقوله خلف بالضم اي كذب وباطل او بالفتح اي مطروح خلف الظهر لبطلانه
لمنافاته لوجوب قدمها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذا خلف موخر من تقديم

لان قوله وقد تبين الخ علة لهذا وكان حق التعبير ان يقول وذلك يوجب حدوثها هذا خلف
لانه قد تبين الخ   وتقريره ان يقال الخ لا يخفى مخالفة هذا لما في المتن لان الم جعل الدليل
واحدا وجعل التالي متعددا وهما مغايران للتالي في المتن وكذا المقدم في الش مغاير للمقدم في
المتن   وقد قام البرهان الواو للحال ومن هنا يظهر توقف المطلب الاول على المطلب الثاني
الذي وجه به فيما سبق تقديم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول ان قلت ان الذي
سبق له عموم التعلق لما تصلح له من المتعلقات لا ما قال هنا من التعلق بما لا يتناهى قلت
اذا ثبت عموم التعلق بما تصلح له من المتعلقات ثبت تعلقها بالا يتناهى لان متعلقاتها
لا تتناهى   اما بطلان القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو على حذف
مضاف   فلانه الضمير عايد على القسم الاول وقوله فلانه يودي الى وجود الخ ما جعله
علة لبطلان القسم الاول من التالي جعله في المتن تاليا في الدليل الاول   وهو محال
اي وجود صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل ما يدخل الخ
فهو مستند لقوله وهو محال وحاصله قياس من الشكل الثاني فقوله اذ كل الخ صغرى في قوة قولنا
كل موجود متميز وقوله وتمييز الخ في قوة قولك لا شي مما لا يتناهى تمييز وهي كبرى فتركيبه
هكذا كل موجود متميز ولا شي مما لا يتناهى بمتميز ينتج لا شي من الموجود غير متناه وهذا
عين الدعوى في المعنى   فوجد ما لا يتناهى الخ هو النتيجة لكن بالمعنى لا باللفظ فمعنى قوله
النتيجة ما تقدم من ان الذي قام الدليل على امتناعه وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا
ولذا قالوا مما يجب اعتقاده ان الله كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم واما هذه النتيجة
فهو محل وقف لان قوله كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا بد من صحة تمييزه ان اعتبر
التمييز من جهة العدد كانت الصغرى ممنوعة والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز لا من جهة
العدد بل من جهة العلم مثلا فان الصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة   واما بطلان الخ اي
واما وجه بطلان القسم الثاني من التالي   وذلك يستلزم حدوثها هذا علة
لمحذوف اي والتالي باطل لان ذلك يستلزم حدوثها   وايضا يلزم الخ هذا دليل ثاني
على الدعوى الثانية تبرع به الش زيادة على ما في المتن   وهو محال ضرورة اي لان المقسوم
عليه متى سلط على المقسوم افناه وقد فرضنا ان المقسوم لا يتناهى وتقدم قلنا ان افنا وفنا
قلت المستحيل انما هو توزيع افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا التوزيع للاجناس
فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل واحد منها قدرة فالاجناس
وان تناهت لكن التناهي غير لازم في الافراد فتوزيع على هذه الكيفية لا استحالة فيه

قلنا

قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو يوجب الحدوث قوله
وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا جهة القضية وليس المراد بها البداهة لما
تعلم لك من الايراد والبديهي لا يرد عليه شي   فان قلت العلم الخ هذا اعتراض وارد
على دليل وحدة الصفات توجه المص لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلائق
يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله فواحد قد قام مقام علوم مختلفة
بالنسبة لنا فورد سوال وهو انه لو قام علمه تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان
يقوم مقام قدرته وسائر صفاته ووجه اللزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا قام
العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع القيام مقام
الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق لان العلم
والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب الحقائق ولزم
ايضا كون الصفة مضادة لشي وغير مضادة له ولزم كون الموجودين فاكثر وجودا واحدا
واذا بطل التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة وثبت نقيضه
وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وحينئذ فتكون متعددة بل ويلزم على قيام العلم مقام
علوم مختلفة بالنسبة الينا جواز قيام ذاته تعالى مقام سائر صفاته بحيث [illegible]
ووجه الملازمة انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم مختلفة وقدر مختلفة الخ فاذا لم
يمنع ما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز
ان يكون الذات قائمة مقام الصفات على خلاف ما ثبت للشاهد لكن التالي باطل لانه يودي
لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما يأباه كل مسلم ويلزمه ايضا قلب الحقائق وكون الصفة
مضادة لشي وغير مضادة له فقد علمت ان في المقام دليلين   فلو قام العلم مثلا الخ اي لو
لما سبق من ان العلم في حقه تعالى واحد قائم مقام علوم متعددة بالنسبة الينا واشار
بلفظ مثلا لغيره من الصفات   وكذا غيره اي غير العلم كالقدرة فانها متعددة باعتبار
المقدور ولا حاجة لهذا بعد قوله مثلا   بجامع قيامه مقام صفات الخ هذا بيان
للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكان الاولى ان يقول بجامع القيام مقام صفات متغايرة
وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة فاذا قام علمه تعالى مقام علومنا المتعددة
المتغايرة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع قيامه الخ اي وهذا الجامع موجود في
العلم مع القدرة والارادة فيجوز قيامه مقام القدرة والارادة لكن التالي باطل لما يلزم عليه
من قلب الحقائق وغيره مما مر كحذف الاستثنائية ودليلها   بل ويلزم عليه الخ اي لو

قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا انفصال لما هو اشد مما قبله في الشناعة
والواو زايدة وهذا اشارة الى دليل ثان وذلك اي قيام ذاته مقام ساير الصفات بحيث
تسد مسدها وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لان ذلك مما اباه كل مسلم
لانه يودي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدما الفلاسفة قلنا الفرق
اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وساير الصفات ان التغاير الخ والمراد
بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع الملازمة اي انا لا نسلم انه يلزم من قيام العلم مقام
العلوم هو ان قيام العلم مقام القدرة والارادة وغيرهما لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام
العلم مقام المعلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقايق وكون الصفة تضاد شيا ولا تضاده
واختلافه في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور من قلب الحقايق وكون الصفة
تضاد شيا ولا تضاده وكذا يقال في قيام الذات مقام الصفات فقول القاسم الاتحاد في
النوع هذا محط الفرق واما قوله ان التغاير في العلوم اي بان يكون لهذا المتعلق علم ولهذا
المتعلق علم وهكذا تحت فرضية الوحدة في العلم اي في علم الله زال التغاير اي فلا تغاير
اي لم يكن هناك علم ثان يغايره و مما يوهمه لفظ الزوال غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع اذ بعد
فرض الوحدة فلا يعقل علوم مطلقا اما العلم والقدرة الخ يعني ان نوع تلك الصفات
مختلف فلم يعقل قيام احدهما مقام الاخر فلو قال بعضهم الخ جواب عما يقال واي مانع
من قيام الواحد مقام الاشيا المختلفة وهلا جاز قيامه في ذلك كما جاز قيامه مقام الاشيا
المتحدة ولزم ما تقدم الخ اي من كون الصفة تضاد وان لا تضاد وكون الوجودين فاكثر
وجودا واحدا مثلا الصفة الواحدة لو كانت سوادا او حلاوة كانت بالنظر لكونها سوادا تضاد
البياض وبالنظر لكونها حلاوة لا تضاده ويقال هنا مثلا القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها
ومن حيث قيامها مقام غيرها من الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها هذه
شبهة الاشارة راجعة لكلام المص على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلي
ولا الاجمالي كما هو معلوم لانها دليل منتج بخلاف ما انتجه دليل المستدل من وجوب الوحدة
لصفات الباري وتقريرها ان يقال العلم اي مثلا بدليل كلامه بعد فهو من الحذف من الاول
لدلالة الاخر فلو اتحد العلم القديم الخ انت خبير بان هذا لا يتفرع على خصوص قوله
العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته فالمناسب ان لو كمله بقوله والشاهد
مسلم للغايب فيكون الغايب فيه التعدد ايضا ثم يفرع عليه قوله فلو اتحد الخ وكانه ترك ذلك
التكميل اعتمادا على ظهوره على ان قوله بعد فاذا لم يعتمد عليه الخ يشير الى اعتباره ثم لا يخفى ان

تقرير

٢٥٤

تقرير الدليل على الوجه الذي ذكره الش غير مناسب لكلام المص بل هذا دليل اخر غير ما في المص
لان المقدم في دليل المص هو التالي في دليل الش والتالي في دليل المص جعله الش دليلا للاستثنائية
المحذوفة لقام مقام علوم الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم والملازمة ظاهرة
اي علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات التي من جملتها ما تعلقت به علومنا وحيث علمه تعالى
قايم مقام علومنا المتعلقة بما تتعلق به علومنا فلانه قيام العلم الخ اي القديم وقوله
مقام علوم مختلفة اي بالنسبة الينا وقوله يوجب اي يستلزم جواز قيامه الخ اي لكن
التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقايق تلك الصفات اعني العلوم بالنسبة الينا
والعلم والقدرة وباقي الصفات قد تقرر وجوبه اي وجوب ما ذكر من التعدد
والاختلاف فاذا لم نعتمد عليه اي على الشاهد بالنظر للتعدد والاختلاف بان اعتبر
ما في الغايب متحدا وقوله في بعضها اي بالنسبة كالعلم للمعلوم وقوله وجب ان لا يعتمد
عليه اي على الشاهد وقوله بالنسبة اليه اي الغايب وحاصله انه قد تقرر في الشاهد
وجوب علوم متعددة وقدرة متعددة وارادات وهكذا وتقرر فيه ان تلك الصفات
مختلفة لا يقوم شي منها مقام غيره فاذا لم نثق بما تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة
للغايب واثبتنا له علما واحدا قايما مقام علومنا فلا نثق بما تقرر فيه ايضا بالنسبة له تعالى من
جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره من الصفات بل نقول انه يجوز في حقه ان يقوم علمه مقام
غيره من الصفات بل اذا لم نوثق الخ اي بل اذا لم نوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
للعلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذا
اشارة الى القياس الثاني في المتن فلم يات الش على نسق كلام المتن لان الش قد اتى به دليلا اخر
للملازمة وكان الاولى ان يقول وايضا قد تقرر باجماع المسلمين اي والعقل ايضا ان الذات
لا تكون صفة لاجتماع المتنافيات من استغنائها عن المحل وعدم استغنائه وليس هذا قول
المعتزلة كما لا يخفى اجاب عن هذه الشبهة الخ محصل هذا الجواب منافسة في الشرطية
الثانية التي اقامها دليلا على الاستثنائية القايلة لو قام علمه مقام علوم مختلفة لجاز
قيامه مقام ساير صفاته وان اختلفت الواو للحال لما تعددت متعلق باختلافها
ولما بمعنى حين اي بل اختلافها حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات وحقيقتها
واحدة تحت فرض علم واحد اي للمولى زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد الاختلاف ف
لان الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد وحينئذ فلا يلزم على قيامه مقام العلوم
قلب الحقايق ضرورة توقفه اي توقف الاختلاف وهذا كله لا طايل تحته وكان

الاولى ان يقول انما قام العلم مقام العلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة والارادة ونحوهما
لاختلاف النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل فرع عن ذكر
الطرفين معا   لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا اشارة الى غير العلوم من الصفات
المتعلقات   وقلب الحقائق عطف تفسير يعني ان قيام الصفة مقام صفة اخرى مخالفة
لها في النوع يوجب صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال بالضرورة ويلزم
ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم مثلا مقام القدرة لوجب ان يوثر وان لا يوثر وان يتعلق
بالواجب وان لا يتعلق به وان ينكشف به المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام علم مقام علم
اخر فان التعلق واحكامهما متساوية والحقيقة واحدة فلا يلزم قلب حقيقة اخرى لا يقال يوجب
قلب الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد والعكس ولا يلزم محال قلت معنى
قيام البياض مقام السواد توارد هما على المحل بحيث يذهب احدهما ويخلفه الاخر ولا محذور
فيه والمراد هنا ان يثبت لاحدى الحقيقتين خاصة الاخرى من التعلق ونحوه وهذا هو
المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع المتضادات دون الاول ان قلت حينئذ يتوجه ان يقال ان كل فرد
من افراد النوع لابد له من خصوصية يمتاز بها عن الاخر وان لم تكن ذاتية فلو قام الواحد مقام
غيره من افراد ذلك النوع وجب ان يثبت له الخواص المتنافية ويلزم به من الاستحالة واجتماع
المتضادات ما لزم في قيام النوع مقام الاخر وجوابه انا نمنع وجود تلك الخصوصيات في افراد
هذه المعاني لان الخصوصيات انما تثبت لافراد النوع المحتاجة للتشخص من المحسوسات كافراد
الانسان مثلا اما المعاني فليس تميز افرادها الا بالمحل   وهذا الجواب حسن اي وما تقدم عنه
هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعددات المتحدة النوع بان كان النوع ذلك الواحد
والمتعدد واحد ومنعه ان اختلف النوع فالجواب محتو على طرفين والايراد المذكور هنا وارد على
الطرف الثاني وحاصله ان الكلام شيء واحد وقد قام مقام متعدد اعني الطلب والخبر وهما
مختلفان بالحقيقة والثاني تحته امور كثيرة   ادعا ائمة السنة الخ فيه ان التعبير بالادعا
يقتضي انه غير مرضي وليس كذلك اذ المرضي القول بوحدة الصفات كما مر وايضا عبارته
ظاهرها ان ائمة السنة كلهم اتفقوا على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق واما الكلام فالذي
عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعا اكثر ائمة
اهل السنة   وحدة الكلام اي بالنسبة للغائب وقوله مع اختلافه اي مع اختلاف
افراده بالنوع بالنسبة للشاهد بيان للاعتراض بان الشيء الواحد لا يقوم مقام متعدد
مختلف في الحقيقة   فاشتغ الطلب الاضافة للبيان   اما الامر الخ جواب عن سوال

وارد

وارد على الحصر في امرين   في حقيقة الطلب اي الحقيقة النوعية   والاختلاف فيها
الاولى بينهما وقوله من حيث التعلق اي لان الطلب في الامر متعلق بالفعل وفي النهي متعلق
بالترك   والاستخبار رجع الضمير سابقا وجهه في الكل وعبارته توهم ان الخبر لا يرجع
الى الاقسام الثلاثة فقط وليس كذلك اذ بقي من الاقسام النداء   فرجعت الاقسام
كلها للخبر والطلب ان اراد بالاقسام كلها اقسام الكلام لم يتم له التفريع على ما قبله لانه لم يذكر
فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها النداء ولم يذكره وان اراد بالاقسام الاقسام التي ذكرها لم يتم
له رجوع اقسام الكلام كلها الى القسمين الذي هو المراد في المقام   لمذهب الشيخ والجمهور
اي من ان الكلام صفة واحدة   لم ينحصر اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب والخبر
فيجوز ان يكون هناك معنى اخر يندرج تحته هذان القسمان كما اندرجت الاقسام السابقة
تحت هذين القسمين المذكورين واذا كان القسمان المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى كانا
متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغائب انما قامت مقام متعدد متحد النوع   ان يكون قسم
فاعل حالي وكان الاولى ان يعبر بمعنى بدل قسم لان التعبير بالقسم ينافي المقام الذي هو عدم
التعدد   نسبة الى القسمين المناسب لاسلوب المقام لو قال نسبتهما اليه من حيث اندراجهما
تحته نسبة الاقسام المذكورة الى القسمين اي واذا كان القسمان المذكوران مندرجان تحت
ذلك المعنى كانا متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغائب قام مقام متعدد متحد نوعا بالنسبة
للشاهد   فتبين له اي لهذا البعض المنتصر وكذا الخصم الخ حاصله ان هذا الجواب يمكن ان
يجري في العلم والقدرة وسائر الصفات المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى تعم هذه الصفات
فتكون واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم حينئذ مقامها وقد قلتم لا يجوز ان يقوم العلم مقام القدرة
وغيرها من الصفات   يدعي انه اي الضمير والشان المحال   ان يكون لها اي في حق
الغائب وهو فاعل تجوز وقوله نسبة الى العلم والقدرة اي وسائر الصفات وكان المناسب
زيادة ذلك وان كان ما اقتصر عليه يكفي في التلفظ   فان قيل يلزم الخ اي في مقام المعنى الذي
وضعه الخصم شاملا للعلم وسائر المعاني ان ذلك المعنى مضاد وان لا مضاد بخلاف المعنى
الذي فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه لا منافي فيه ذلك وحينئذ فلا ينافي للخصم ان يجعل هذا
المعنى مثل هذا المعنى والحاصل انه فرق بين المقيس والمقيس عليه فان المعنى الواحد اذا قام
مقام القدرة والارادة والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فان المعنى من حيث انه علم يضاد
الجهل ومن حيث انه قدرة لا يضاده بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم
عليه ما ذكر فيقال لا نسلم ذلك كذلك بل هذا الامر لازم في الكلام ايضا فان المعنى الواحد من حيث

انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي فتامل ذلك لازم هنا اي في مقام
المعنى المفروض في الكلام وقوله ايضا اي كما لزم ثم فان الخبر لا يضاد النهي اي لانه يصح ان
يخبر عن الشي وينهى عنه والامر يضاده اي يضاد النهي اذ لا يكون امرا بالشي ناهيا عنه
اي طالبا لفعله والكف عنه خبرا طلبا المناسب خبرا امرا لان الطلب يعم الامر والنهي وكلامه
اولا في الخبر مع الامر فلو كان معنى واحدا اي وهو الكلام القديم فان كلام الله من حيث انه خبر
لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي وبيان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهي
والامر يضاد النهي فلو كان الجميع صفة واحدة وان ما به يخبر هو ما به يامر وينهى لكانت تلك
الصفة من حيث انها امر تضاد النهي ومن حيث انها خبر لا تضاده او من حيث انها نهي تضاد
الامر ومن حيث انها خبر طلب يضاد وان لا يضاد هو المحال الذي ذكر ثم الخ فيه ان المحال
يختلف في الجانبين لان المحال الاول صورته ان العلم لو قام مقام القدرة وغيرها لكان من حيث انه
قدرة لا يضاد الجهل ومن حيث انه علم يضاده وهكذا وهذا المحال ما قلناه هنا في الكلام وحاصله
ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر لكان من حيث انه امر مضاد للنهي ومن حيث انه خبر
لا يضاده وقد اشار الشارح الى الجواب عن ذلك بقوله من حيث المعقول اي انه [illegible] من حيث ما يعقل
من المضادة وعدمها بقطع النظر عن شخص المتضاد وانهما مختلفان اذ شخص المضادة في احد
المحلين غيره في المحل الاخر ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي الخ الاولى المسلك
العقلي ما سبق من انه لا تقوم واحد مقام متعدد مختلف في النوع لاستلزام ذلك قلب الحقائق
والتضاد والاتحاد وهو المراد بالمحال المشار اليه بقوله هو ما من لزوم هذا المحال والحاصل ان هذا
المسلك لما كان مستقيما مسلما في ذاته ذهب قوم الى ما يبطل اليه فقالوا بتعدد الكلام لان هذا المسلك
يبطل اتحاده ويثبت تعدده لانه اذا قيل باتحاده كان من حيث انه امر مضاد للنهي ومن حيث
انه خبر غير مضاد له من لزوم هذا المحال اي وهو التضاد فالا تضاد ولقد نقل ذلك
اي القول بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح للنقل عن عبد الله بن سعيد دون غيره ممن قال بذلك
القول لاضطراب النقل عنه على ما ذكره الشارح بان تعقل الحوادث خبير بان مجرد التعقل ليس
بمحال فالاولى لفظ اسقاط التعقل كلاب بضم الكاف وتشديد اللام على وزن رمان اذ وجود
الجنس خارجا من غير نوع من انواعه مما لا يمكن اي لانه لا وجود للجنس خارجا الا في ضمن افراده
وهي انواع وقوله اذ وجود الخ بيان لوجه الظهور ولا يخفى ما فيه لان عبد الله بن سعيد لم يقل
ان المذكورات انواع حقيقية حتى يرد عليه بما ذكر بل نقول انها انواع اضافية لانه يقول الكلام
صفة واحدة شخصية ولكن التعلقات انما تثبت فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات

الافعال

الافعال لان صفات الافعال عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة وحيث كانت انواعا اضافية
فلا يلزم محال على وجود الجنس بدونها كما قال العلامة وكان المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه
بالظهور بخلو الكلام عن التعلق في الازل كيف وهو معنى اهـ وفيه ان التعلق انما يكون نسبيا
للصفة اذا كان قديما واما التنجيزي للحادث فليس نفسيا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام
حادثا وحينئذ فلا يتوجه عليه ما ذكر تامل وايضا فان الاستخبار الخ التعبير بايضا غير مناسب لان
هذا رد على المنقول الاول فقط وما قبله رد على الثاني فليسا ردين لشي واحد كما يقتضيه التعبير
بايضا فان الاستخبار اي نحو الم نشرح لك اما ان يكون تقريرا اي شرحنا لك صدرك قطعا
فاعترف بذلك ولا تنكره كان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار اي اخبرني عن ذلك وهو فيرجع
للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام لانه محال وكان الاولى للشارح ان يؤخر قوله
والاستفهام عن حكم الخ بعد القسمين الاولين لان النقض اما ان يحمل على المعنى الاول او المعنى الثاني
لا غير بقي شي اخر وهو ان الشارح جزم اولا بان الله داخل في الاخبار ثم بعد ذلك تردد فقال ان كان استخبار
والله تبع في ذكره ارباب الحواشي فان ارادوا اي بالاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك الاستخبار
من غير الله وهذا مقابل لقوله اما ان يكون من الله وحينئذ فالمناسب للشارح ان يقول واما ان يكون من غير
الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا ابطل ما ذكره الشارح اولا من ان الاستخبار من الله يرجع للخبر وانما
جعلنا هذا التقسيم على ما اذا كان الاستخبار من غير الله لان طلب الاخبار من الله لا يليق وحاصله
ان الاستخبار ان كان من الله حمل على التقرير فيرجع للخبر ولا يصح حمله على حقيقته وهو طلب
الاعلام لانه لا يليق وان كان الاستخبار من غير الله حمل على حقيقته الذي هو طلب الاخبار
والاعلام فيرجع للامر الجملة اي الخبر اي اذا كانت من الله بخبره التفصيل المذكور بعد
الاستخبار اما الوعد والوعيد فانهما لان الى الخبر مطلقا كانا من الله او من غيره اذ هما اخبار بثواب
او عقاب او اخبار بخير او شر وبهذا تعلم ان التعبير بالاولوية بالنسبة اليهما فيه شي فهو
اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر انت خبير بان التقرير حمل المخاطب على الاقرار والحمل فيه يقال
انه طلب قاصر ويجاب بان المقصود من التقرير تحقيق المقرر واثباته والاخبار بانه حق وان على
المخاطب ان يقر به ولا ينبغي له ان ينكره والاستفهام الخ هذا مستند لما قبله فالواو تعليلية
وقوله على حكم الاستفهام اضافة حكم لما بعده بيانية والاستفهام طلب الاعلام اي لان
حمل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي الذي هو طلب الاعلام لا يليق
واختلاف المخبرات اي المخبر عنها وهذا جواب عما يقال الوعد خبر عن الثواب والوعيد
خبر عن العقاب فاين الاتحاد واجاب بعض المحققين الخ حاصله ان عبد الله بن سعيد

انما اراد ان الكلام موجود في الازل وكذلك انواعه فلم يوجد الجنس الا في انواعه والحادث فيما
لا يزال عند وجود المامور والنهي انما هو تجدد التسمية عن الرد الاول وهو قوله ان تعقل
وجود الكلام ازلا بدون واحد من هذه السبع محالا لان الجنس لا يوجد خارجا الا في نوع من
انواعه لا يسمى امرا اي لا تسمى انواعه امرا لان الكلام لا يتعلق بها اي بالامر
والنهي اي لان الكلام لا ينقسم اليها الا فيما لا يزال وكان الاوضح ان يقول لان الكلام لا ينقسم
للامر والنهي الا فيما لا يزال بل الاقسام موجودة في الازل والحادث انما هو تجدد تسميتها
الا عند وجودها اي المامور والمنهي عنه قاله اي ابن سعيد اجل اي انه منزه عن
ان يعتقد مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيله على اعتقاده لينتظم اي ليصح القول
بوحدة الكلام لانه اذا اردت جميع اقسامه للخبر صار الكلام قابلا متعدد متحد النوع
ولا محذور فيه فقال الامر انما كان ما عدا الامر والنهي رده للخبر ظاهر معلوم وكان رد
الامر والنهي اليه لا يظن عدم تاتيه بما بينهما له من عدم المباينة ورد هما اليه بما هو خبر
من تحتم اي وليس معنى الامر طلب تحصيل الماهية يتبع المخبر عنه على ما هو به
اي ان الخبر تابع للمخبر عنه وهو الموضوع حالة كون المخبر عنه كائنا على حالة هو اي المخبر
عنه ملتبسا بتلك الحالة في الواقع والمراد بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله
هذا خبر تابع للمخبر عنه وهو كون سيدنا محمد ثابتة له الرسالة في الواقع ونحو الصلاة متحتمة
خبر تابع لكون الصلاة ثابتا لها التحتم في الواقع والمراد بكون الخبر تابعا لاتصاف المخبر عنه بتلك
الصفة انه يتوقف على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا ثبت لها التحتم
قبل ذلك عن تحتم شيء اي كالصلاة والمراد بتحتمها وجوبها صفة التحتم الاضافة
للبيان وقوله وقوله ثابتة له اي لذلك الشيء فتحتمه اي الشيء انما كانت نفس هذا
الخبر يعني ان تحتم الشيء لا بد له من شيء يفيده فان كان هو الخبر الذي يتبع المخبر عنه لزوم
الدور والا لزم التسلسل وتوضيحه ان الخبر الصدق يتبع اتصاف المخبر عنه وهذا يقتضي
توقف الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا ثبت التحتم للصلاة قبل ذلك
ثم بعد ذلك نقول ان اتصاف الصلاة بالتحتم لا بد له من شيء يفيده فاذا كان الذي افاده هو هذا
الخبر المتقدم لزم ان يكون الخبر متقدما على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف عليه مع انا
فرضنا اولا ان الخبر متوقف على ثبوت التحتم في نفس الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير
ذلك الخبر ولا يكون ذلك الخبر الا خبرا ايضا لرده الاقسام كلها الى الخبر فينتقل الكلام الى ذلك
الخبر فيكون متوقفا ايضا على ذلك الشيء اعني اتصاف المخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة

بالتحتم

بالتحتم وذلك متوقف على خبر اخر ثم ننقل الكلام اليه ايضا ثم لذلك الى ما لا نهاية له فيلزم
التسلسل في الاخبار ولا شيء اخر غير الخبر يفيده حتى يرجع اليه لان الامر مخصوص فيه كما هو
موضوع المسئلة ويمكن ان يجيب اي الاستاذ عن ما اورد عليه بان بعض
الاخبار مراد بها الانشا بعض والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك
الذي رد اليه النهي من هذا القبيل واذا قيل الصلاة متحتمة فليس التحتم ثابتا لها قبل الاخبار
بل انما ثبت لها مع الاخبار وهو فقولنا الصلاة متحتمة خبر قصد به الانشا فلا يشترط
كونها بتلك الصفة اي لا يشترط كون بعض الاخبار لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المخبر عنه كالصلاة
مثلا فيه استخدام وقوله بتلك الصفة اي كالتحتم وقوله قبل تعلقه اي تعلق بعض
الاخبار بالمعنى الحقيقي وقوله بها اي ببعض الاخبار بمعنى المخبر عنه والمراد بتعلقه بها دلالته
عليها وقوله بل يثبت معها اي بل كونها بتلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت
فانه ليس القصد الاخبار عن طلاق حصل في الواقع بل القصد انشا طلاق بهذا اللفظ والحاصل
ان الخبر ان كان خبرا لفظا ومعنى لزم ما تقدم من الدور والتسلسل وان كان خبرا لفظا لا معنى
فلا يلزم ما ذكر والخبر عن تحتم الفعل الذي راد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك الذي رد اليه
النهي من قبيل الثاني وهو لا اعتراض هذا محصل الجواب ورد بان للاستاذ يقول ان جميع
الانشا كلها من امر ونهي وغيرها راجعة الى الخبر الذي اريد منه الاخبار لفظا ومعنا لاجل فرض
التقسيم ولورد الامر والنهي الى الخبر الذي اريد به الانشا كطلقت وبعت قاصدا به انشا
البيع والطلاق فقد ردها للانشا وحقيقته غير حقيقة الخبر فلا ينهض ما التزمه من رد
الاقسام كلها للخبر لينتظم مطلوبه من القول بوحدة الكلام بل يثبت معها اي بل
كونها بتلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس القصد الاخبار عن
طلاق حصل في الواقع بل القصد انشا الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل يثبت معها انث الضمير
باعتبار ان بعض الاخبار رجلة وفي بعض النسخ معه وهي ظاهره وليس فيها تحتم
الخ للاستاذ ان يقول انا قصدت تفسير الامر والنهي المتفقين بيما على ان الامر حقيقة في
الوجوب والنهي في التحريم ولو سال عن امر الندب لقال هو الخبر عن راجحية الفعل او عن نهي
الكراهة لقال هو الخبر عن راجحية الترك الى الاخبار بحلول العقاب اي ان فعل
بالنسبة للنهي وان ترك بالنسبة للواجب والمراد بالاخبار الخبر ولو عبر به كان اولى فاذا
قيل اقيموا الصلاة واجبة فمعناه الصلاة يحل العقاب بتركها ولا بد واذا قيل لا تقربوا الزنا
فمعناه الزنا يحل العقاب بفعله ولا بد ورد ذلك القول بان خبر الله صدق والعفو مامول

في حق غير الكافر فلو كان معنى اقيموا الصلاة انه يحصل العقاب بتركها ولابد لكان التارك لها
ولو من المومنين يحصل له العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله في حق غير
الكافر ويرد على هذا القول ايضا امر الندب ونهي الكراهة كما ورد اعلى الاستاذ فليس واحد
منهما خبر بحصول العقاب وبهذا اي بقولنا العفو من الله مامول بطل على المعتزلة
حد الواجب حيث قالوا الواجب ما يعاقب على تركه ولابد والحرام ما يعاقب على فعله ولابد
فرد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب تاركه لان ترك العقاب مامول من الله في حق غير الكافر
حد الواجب بذلك اي برد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب هذا هو الذي
قدمه فهو المشار اليه مع ان الواجب لم يحده المعتزلة بذلك واجيب بان الاشارة راجعة
لما ذكر لكن في الكلام حذف مضاف اي بما تضمنه ذلك وذلك لان رد الامر للخبر بتفسيره
بالخبر بحلول العقاب على الترك يتضمن ان الواجب لا يعاقب على تركه ولابد يعني اخره وهو ان
المعتزلة يقولون بعدم جواز العفو عن العاصي وحينئذ فلا معنى لرد تعريفهم المبني على مذهبهم
والقاضي يقول انه القصد بهذا الكلام الرد على الفخر الرازي في رده الامر والنهي الى
الاخبار بحلول الثواب والعقاب وحاصله ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي
يستلزم الوعيد مع انه لو فرض ان الامور به وما وعد او ان النهي ورد به وما توعد لتحقق
الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد فيصح الامر والنهي به وما ...
والعقاب وقوله والعاصي يقول لو فقد الخوف الخ ... لا قدر معناه تحقق ما تجد ...
وخالفه الامام والغزالي اي حيث قالا ان الامر والنهي يستلزم العقاب والثواب
فلا يجعلهما بدونهما وما صار اليه القاضي اي من ان الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب
بل الثواب والعقاب ثبتا بخبر اخر غير الامر والنهي باخبار الله اي بخبر اخر غير
الامر والنهي بعنوان نعلمه المتكلم وان تركتم عاقبتكم لانهما لا يرتبان عقلا اي ولا عادة
لانهما من خبر اخر والاشكالات صعبة هو عين الابحاث القوية بمجال النظر اي
العقل اي مواضع النظر اي ان المواضع التي يتفكر فيها العقل لاجل الجواب من هذه الاشكالات
صعبة ففي للتعليل والضمير عائد على الاشكالات وانما احتجنا لذلك لان المجال محل الجولان
فهي المنظور فيها لا في الاشكالات الا ان يوفق الله المقام مقام طلب هداية وولاية
لان التوفيق انما يتعلق بالامور الاختيارية الا ان تعلق ان المعنى الا ان يوفق الله لشيء حسن
من عنده فيترتب على ذلك الهام الجواب وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الابحاث
والاشكالات وبالجملة اي واقول قولا بالجملة غير ملتفت فيه للتفصيل للعجز عنه

جدا اي

١٥٨

جدا اي كثيرا اي شعبا جدا اي كثير وهي من مزال الاقدام جملة حالية ان يعرفه
اي المعرفة التامة التي هي عين اليقين او حق اليقين لا المعرفة بالدليل لحصولها فصل في
اثبات الواحدانية هذا فصل الخ اشار الشارح بذلك الى ان في الترجمة حذفا من الصدر
ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل وكان المناسب للمصنف ان لو قيد الترجمة بما يطابق
ما انطوت عليه كما فعل الشارح لكنه ترك التقييد اتكالا على ما ياتي مقدمة اي وهي
مقدمة كتاب لارتباط مسائل الباب بها والانتفاع بها فيه لا مقدمة علم في معنى
الوحدة اشارة لتصورها وقوله وفي اثباتها الجار والمجرور اشارة الى انه معطوف على معنى لا على
الوحدة ولما توجه الشارح للكلام على الامرين قدم الكلام على الاول وسلك سبيل اللف
والنشر المرتب لان الاول من باب التصور والثاني وهو تقسيمها يرجع للتصديق والتصور
مقدم على التصديق طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع في طوالعه اسم كتاب
للبيضاوي وافاد المصنف بذكره محل النقل هي كون الشيء فيه اشارة الى ان الوحدة امر
اعتباري وقوله بحيث البا للملابسة اي كون الشيء ملتبسا بحالة هي انه لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية وهذا صادق بان لا ينقسم اصلا كما في الجوهر الفرد او ينقسم الى امور
غير متشاركة في الماهية بل مختلفة فيها كما في زيد مثلا فالاولى الوحدة الحقيقية والثانية
الوحدة الاضافية لاعتبارها بالاضافة والنسبة لكل جزء من تلك الاجزاء المختلفة في الماهية
لا بالنظر لمجموعها والا كان كثرة لا وحدة شامل للواحد الحقيقي الاولى للوحدة
الحقيقية والوحدة الاضافية لان التعريف للوحدة لا للواحد اصلا اي بوجه من
الوجوه كالجوهر الفرد والنقطة لا الى امور متساوية في الحقيقة اي بل مختلفة فيها
كالانسان اي كما صدق الانسان مثل زيد لانه هو المنقسم للاعضاء المذكورة لا الانسان
الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضاء المذكورة من انقسام الكل لاجزائه
المختلفة اي بالشخص وقوله من يد الخ بيان للاعضاء المختلفة وقوله ونحوها اي
كالعنق والصدر فانها غير مستوية في الماهية اي بل مختلفة فيها فماهية اليد
غير ماهية الرجل وماهية الراس كذلك مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية الحجر غير
ماهية الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القائلين بعدم اتحاد الاجسام في
الماهية واختلافها فيها واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في الماهية
فماهية اليد مماثلة لماهية الراس او الرجل وماهية الانسان كماهية الحجر والشجر والافعى
كلها متماثلة في التركيب من جواهر فردة متماثلة والاختلاف بينها انما هو بامور خارجة
من الحقيقة فحقيقة الانسان والفرس وغيرهما واحدة واختلاف افرادها انما هو بتشخصات

خارجة عنها نحو قولهم الانسان ماهيته كذا والحجر ماهيته كذا والشجر كذا مذهب
فلسفي   ويخرج منها التعريف الاول ويخرج عن التعريف لان ما لا يشمله التعريف
خارج عنه لا منه   ونحوها اي كجملة من التراب او من النار وكعمود من حجر ونحوه من
كل ما كانت اجزاؤه مستوية في الماهية فلا يقال لشيء من ذلك انه واحد فتحصل من
كلامه ان زيدا او الجوهر الفرد يقال لكل منهما واحد والعامود والجملة من التراب ونحوه
لا يقال لشيء منها انه واحد   كجماعة فقط الاولى كجملة من عسل لان الجماعة منقسمة
بالفعل لا انها تنقسم في المستقبل   وقال الامام في الارشاد والمراد به امام الحرمين عند
الاطلاق في هذا الفن وقيد بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله المذكور
وقوله الواحد الاولى اجرا التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد له المبحث وان كان تعريف
الواحد يتضمن تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين وهم المتكلمون لا اهل
اصول الفقه   هو الشيء الذي لا ينقسم اي فالعمود وزيد والجماعة من نقط العسل
لا يقال لشيء منها واحد على هذا التعريف ويقال للجوهر الفرد والنقطة واحد على هذا
التعريف وعلى ما قبله   يطلق عندهم على امور اي كالواحد بالنوع والواحد بالجنس
فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان والفرس واحد بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع
في حق الله تعالى اذ لا جنس له ولا نوع فلم يبق الا ان يطلق عليه الواحد الا بمعنى انه
لا ينقسم   تعرف مما يأتي اي تعريف تفصيلا مما يأتي فلا ينافي انها تعرف اجمالا مما
تقدم في تعريف السفاريني لان مرجع الامور الاتية الى الواحد الحقيقي والواحد الاضافي
وقد ذكرا فيما سبق فتأمل   وقوله هو الشيء المناسب اسقاط الضمير لانه ضمير المعرف
ولا محل له في الاحتراز وكان المناسب رفع احترازا على انه خبر عن قوله الا ان يقال انه
مفعول من اجله والعامل محذوف وهو اعتبر والتقدير اتى به احترازا   احترازا من
المعدوم المناسب ان لو قال بدل قوله احترازا اخرج عن المعدوم لان الشيء جنس ولا يناسب
ان يقال في جانبه احترازا من كذا بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا تامل   كالجسم
اي وهو ما تركب من جوهرين فاكثر وادخلت الكاف الخط والسطح والاولى قصر الكلام على
الجسم لان هذين من الامور الاعتبارية عند اهل السنة   فانه يقبل القسمة الضمير
عايد على الجسم مع ما ادخلته الكاف وهو المقدار واتى به مفرعا دافعا لما يوهمه ظاهر قوله
احترازا الخ من اشتراط القسمة بالفعل والضمير في قوله فلا يسمى راجع لما رجع اليه
الضمير في قوله فانه وهو الجسم وما ادخلته الكاف وهذا ظ ولا تشتت فيه وان جعل
الضمير في يسمى راجعا للمنقسم فانه وان كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه تشتيت الضماير

قوله

قوله وان كان يسمى واحدا في اللغة اي فزيد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص
باصطلاح الفلاسفة واللغة دون اصطلاح اهل الكلام والعامود واحد باصطلاح اللغة
وليس واحدا عند المتكلمين ولا عند الفلاسفة   ولو قال الواحد هو الشيء اي وحذف
قوله الذي لا ينقسم والضمير في قال للمعرف بكسر الراء وهذا من كلام الامام من عند نفسه وليس
اعتراضا من المص عليه كذا في اليوسي وفي العكاري ان هذا استدراك على الامام   فان كل
منقسم اي كل ما قبل الانقسام وقوله عندنا شيئان او اشياء فالعمود اشيا لا شيء واحد
فانه قد اقتصر على الاقل المحقق ولو قال شيئان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم شيئان
فاكثر فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم لاخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس   الا ان
قوله الخ هذا اعتذار عن زيادة المعرف   الذي لا ينقسم مع كونه مستغنا عنه بقوله هو
الشيء   تحقيق للحقيقة اي تحقيق لكون اللفظ باقيا على حقيقته   ورفع للتجوز
اي بان يراد بالشيء جنسه اي جنس الموجود فيشمل موجودا اذ تركب   فهي عبارة عن سلب
الكثرة فيه ان الوحدة هي الحقيقية الجلية اعني سلب الكثرة لا انها عبارة الا ان يقال اذ هذا
يقتضي ان المراد لفظ الوحدة   ونقل عن القاضي لم يقل وقال القاضي اشارة الى ان
هذا النقل عنه غير مجزوم به   انها صفة نفسية اي وقيل ان الوحدة من صفات
المعاني فعدما فيها من الاقوال ثلاثة قد ترك المص ذلك القول   والتحقيق الاول لم
يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له او يحيل على ما مر في مبحث القدم والبقا
اذ ما وجه به هناك عند حكاية الاقوال في القدم والبقا يوجه به هنا وحاصله انها
لو كانت حالا نفسية او معنى لاحتاجت لوحدة لوجوب الوحدة لصفاته تعالى
وتحتاج تلك الوحدة لوحدة وهكذا فيلزم الدور والتسلسل ثم ان المص فهم ان قول القاضي
وامام الحرمين انها صفة نفسية على معنى الوحدة حال واجبة للذات ما دامت الذات
غير معللة بعلة فلذا قال فالتحقيق الاول وليس قصدهما ذلك بل قصدهما بقولهما
انها صفة نفسية انها واجبة لذاته تعالى لا لامر خارج عنها بخلاف القدرة فانها واجبة
للذات لا لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى او سلبية فهي شيء اخر   الواحد الحقيقي
المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية وكذا يقال فيما بعده لان التقسيم جار على الوحدة
لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم تقسيم الوحدة   الواحد بالشخص اي
الواحد المعين بالشخص لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال فيما بعده ويصح
ان تكون البا للملابسة ويراد بالشخص التشخص وبالجنس الجنسية وحينئذ فالواحد في

الاول مصدوقه الفرد وفي الثاني الجنس تامل   اما واحد بالاتصال اي ملتبس بالاتصال
اي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا يقال في قوله بالاجتماع وهذه التسمية اصطلاحية
لان التفسير الاتي يفهم منه خلاف ما يفهم من التسمية   ويسمى اي الواحد بالاجتماع
يسمى واحدا بالتركيب   واما واحد بالمحمول اي ملتبس بالمحمولية اذ الواحد هو
المحمول او يجعل الباء للتصوير وكذا يقال فيما بعده   اقسام سبعة غير الواحد الحقيقي
فالمجموع ثمانية لان المص جعل اقسام التقسيم نفسه وذلك لان قسيم الحقيقي هو
الاضافي وكل ما ذكر من الاقسام بعد الحقيقي انما هي اقسام للاضافي فحق العبارة ان
يقول الوحدة اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص او بالجنس
او بالنوع او بالفصل او بالعرض الخ لكن المص استغنى بالنتيجة لان قولنا الواحد اما
حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص او واحد بالجنس ينتجه الواحد
اما حقيقي واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس الخ والحاصل ان اقسام الواحد
الاضافي سبعة الاول الواحد بالاتصال والثاني الواحد بالاجتماع وثالثها الواحد
بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس الواحد بالفصل
والسادس الواحد بالمحمول والسابع الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد بالعرض واليهما
كليهما اشار المص بقوله فهذه اقسام سبعة يعني اقسام الواحد الاضافي فاذا ضم اليها الحقيقي
كانت ثمانية   لا ينقسم بوجه اي لا عقلا ولا بالفعل   والاول الواحد الحقيقي اي
كالنقطة والجوهر الفرد والمناسب اسقاط الواو   والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من
الوجوه   بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اي كانت مختلفة في الحقائق ام لا   ولا بد
الاولى ان يقول وحينئذ فلا بد ان يكون واحدا من وجه الخ اي وذلك كالانسان فانه بالنظر
لحقيقته واحد وبالنظر لما صدقه كثير وكالحيوان فانه كذلك والبياض مثلا   ويجب
تغاير الوجهين اي ويجب ان يحكم بتغاير الوجهين لوجود المنافاة بينهما بالقلة والكثرة
وكان الاوضح ان يقول والوجهان متنافيان ولا حاجة لهذا التطويل على انه لا حاجة
لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى قد افاده اولا بقوله ولا بد ان يكون واحدا من وجه
وكثيرا من وجه لافادة هذا الكلام انه لا بد من تحقق وجهين متغايرين متنافيين
اذ لا يصح ان يكون الشيء واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلعل قوله ويجب الخ زيادة
توضيح لما قبله   واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجه كثيرا من وجه لذلك
اي بتلك الحالة وهي وجود تغاير الوجهين   فجهة الوحدة الاضافة للبيان   اما ان

يكون

يكون نفس الماهية لعروض الكثرة اللام متعلقة بالمجهول صفة للماهية وفي الكلام حذف
مضاف اي الماهية الكائنة لعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر لحقيقته وتلك
الحقيقة ماهية لافراده التي تعرض لها الكثرة وتتصف بها فالواحد هو الانسان وجهة
الوحدة هي الماهية بمعنى الحيوان الناطق وهذه الماهية المفصلة عين الواحد غاية الامر
انهما مختلفان بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية جهة للوحدة انها جهة لشيء
واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة تمام ماهية ما تحت الانسان من الافراد
او جزؤها اي من ماهية الافراد المعروضة للكثرة كالحيوان فانه واحد بالنظر
لحقيقته وجهة الوحدة فيه جزء من ماهية ما تحته من الافراد فان الجسم النامي الحساس
ليس تمام ماهية الافراد التي تحته بل جزء من ماهيتها وتمام الماهية جسم نامي حساس
متفكر بالقوة ومثل حيوان ناطق فانه واحد بالنظر لحقيقته اعني متفكر بالقوة وجهة الوحدة
وهي حقيقته المذكورة جزء من ماهية الافراد التي تحته والحاصل ان الواحد هو الماهية
المجملة وجهة الوحدة هي الماهية المفصلة وهي اما تمام ماهية ما تحت الواحد من
الافراد واما ان يكون جزءا من ماهيتها او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر
لحقيقته وهي لون مفرق للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لونا مفرقا للبصر خارج عن
ماهية افراده وكذا الضحاك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تعقل
الشيء التعجبي خارج عن ماهية افراده   والاول اي وهو ما كان جهة الوحدة فيه
ماهية ما تحته من الافراد المعروضة للكثرة هو الواحد بالنوع   كاتحاد زيد الخ الاولى
كالانسان المتحد فيه زيد وعمرو وبكر لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تامل
وهو جزء الماهية الاولى ان يقول والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثاني   اما ان يعم حقيقتين اي متباينتين   كاتحاد
الانسان الخ فيه تسمح والاولى ان يقول كالحيوان المتحد فيه الانسان والفرس لان جهة
الوحدة فيه بالنسبة اليها هو الجنس وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وكذا يقال
فيما بعده   كاتحاد زيد وعمرو في الناطق الاولى كالناطق المتحد فيه زيد وعمرو لما تقدم
له لان الواحد بالفصل هو ناطق لا اتحاد جهة وحدته مختصة بحقيقة واحدة   وهو
الواحد بالعرض هذا تصوير للثالث والمطابق لما تقدم ان لو قال وهو ما جهة الوحدة فيه
خارجة عن ماهية ما تحته من الافراد نعم ما قاله يستلزم ذلك   لانه اما ان يكون جهة
الاتحاد محمولة على المتعدد او موضوعة له فيه ان المحمول انما هو الواحد اعني الماهية المجملة

لاجهة الاتحاد وهي الماهية المتصلة وكذلك الموضوع انما هو الواحد لاجهة الوحدة فكان الاولى ان يقول قسمان لانه اما ان يكون محمولا على متعدد وذلك كالبياض المتحد فيه القطن والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول واما ان يكون موضوعا لمتعدد وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه لهما وحملهما عليه ويسمى الواحد بالموضوع فظهر لك ان الواحد بالمحمول نفس البياض لانه الواقع محمولا وان الواحد بالموضوع نفس الانسان لانه الواقع موضوعا للكاتب والضاحك وان الانسان ان اعتبر من جهة الوحدة فيه تمام ماهية افراده يقال له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه موضوعا لامور جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له واحد بالموضوع   وحمل البياض عليهما اي بواسطة اضافة او اشتقاق بان يقال القطن والثلج وبياض او ابيضان او بواسطة مبالغة والا فلا يصح حمل البياض عليهما   موضوعة لذا اي المتعدد اي يجعلان عليه هذا التفسير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان به بما للتفريع او التعليل   ويسمى الواحد بالمحمول فيه ما تقدم اي الواحد المعنى بالمحمول او المتصف بالمحمولية فالبياض واحد متصف بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه متصف بالموضوعية   او يكون جهة الاتحاد // الى اخره فيه ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لاجهة الاتحاد   موضوعة اي للمتعدد اي فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل الغير المتعدد عليه عكس ما قبله هذا هو الذي يفهم من عبارته   كاتحاد الضاحك والكاتب الخ الاولى كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وصفه لهما وحملهما عليه لامر   القابل القسمة صفة كاشفة   متشابهة بالاسم والحد اي متماثلة في الاسم والحد   كالمقدار اي الطول والعرض والعمق واعلم ان الخط ما تركب من نقطتين فاذا ضم خط لخط اخر حصل سطح فالسطح مقدار تركب من خطين وكل خط تركب من نقطتين فاذا تم السطح لخطين فالخط والخط تشاركا في الاسم وهو ظاهر وكذا في الحد فان الخط ما تركب من نقطتين   او لغيره اي او تقبل القسمة لغيرها لذاته   كالجسم البسيط اي وهو ما تركب من اجزاء غير مختلفة الطبيعة وذلك كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم بسيط ويقبل القسمة لغيره لا لذاته واجزاؤه متماثلة في الاسم والحد بخلاف زيد مثلا فان اجزاءه ليست متماثلة في الاسم والحد وما ذكره الشارح من ان المقدار قابل للقسمة لذاته واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو مشي على مذهب الفلاسفة من ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المنقسم لذاته انما هو الاجسام

والمقادير

والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها   الى الاعضا المختلفة اي بالاسم والحد وهو الواحد بالاجتماع اي المتلبس باجزا مجتمعة او بذي الاجتماع   واذا عرفت هذا اي ما تقدم من معنى الواحدة مطلقا واقسامها عند الفلاسفة فنتوجه الى الكلام على معناها بالنسبة اليه تعالى فنقول اعلم الخ   في قبول الانقسام ونفي الخ اي انها نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات والحاصل ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته انه لا يقبل التعدد اتصالا او انفصالا فلا تقبل ذاته الانقسام ولا نظير له في الالوهية وهو الكون معبودا بحق   وحاصله اي حاصل المراد المذكور   فلا يؤثر في جميعها اي في جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التاثير فيما وجد منها فظ لانه اوجدها واما ما لم يوجد منها فتاثيره فيها بتخصيصها ببعض ما يجوز عليها والتخصيص المذكور تاثير لاثر جعلهم الارادة من صفات التاثير وفي قوله ولا يؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة فانهم ينفون تاثيره في جميعها ويثبتون تاثيره في بعضها   فهو الواحد في ذاته تفريع على الحاصل اي واذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي الكم المنفصل والمتصل فاعلم انه الواحد في ذاته   وقوله اي غير مؤلف من جزئين فاكثر تفسير للواحد في ذاته وانت خبير بان هذا التفسير اخص مما يشمله المعرف فالمطابق ان لو قال اي غير مؤلف من جزئين فاكثر ولا نظير له في ذاته   والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على المفرع في قوله فهو الواحد في ذاته وفيه ان هذا لا يتفرع على ما تقدم من الحاصل من ان كونه واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات فلو قال الشارح فاذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الالوهية ونفي نظير له في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات ونفي الكم المنفصل في الصفات والافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته وفي افعاله كان اولى   فلا مثيل له ولا نظير اي في صفاته كما هو البين ف والمثيل هو المشارك في جميع الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير هو عين المثيل   والواحد في افعاله المراد بها جميع الممكنات كما يقتضيه سياق الكلام وكان الاولى ان يقول في الافعال لان ظاهر لفظه يوهم انقسام الممكنات الى قسمين احدهما افعاله دون الثاني وهذا قول المعتزلة   فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل بحيث يقاسمه في الفعل ويفعل كل واحد منهما على حدته   ولا معاند ضد اي ولا مضاد ومعاند يمنعه من الفعل   ولا وزير اي معاون يعاونه على الفعل وكان الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير مضاد كالشريك   وليست الوحدة الخ اي بهذا

دفع ما يتوهم من قوله قبل والمراد بكونه تعالى واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظيره في
الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من المعاني   لان المعاني لا تقبل الانقسام الخ
نفسه اي المعاني لكنها لا تقبل الانقسام وقد سبق قريبا ان القادر يقبله لذاته وهي من جملة
المعاني وحينئذ فبين المحشي عليه تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة
وما هنا جار على مذهب المتكلمين وحينئذ فلا تدافع   والا لزم الخ اي والا بان كان من المعاني
لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه   وقد سبق استحالة ذلك اي استحالة ما ذكر من
اللازمين   وبالجملة الخ هذا شروع في الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى
بحسب البراهين العقلية والقواطع السمعية واطلق الشهادة على الدلالة مجازا او الباء في
قوله بشهادة سببية   انه جل وعلا ذات اي لما سبق من وجوب اتصافه بصفات
المعاني والمعنوية ولا يتصف بها الا الذات لا الصفة لاستحالة قيام الصفة وقوله
بالصفة قائم بنفسه خبر بعد خبر   لوجوب وجوده علة لما قبله فقط وهو استغناؤه عن
المؤثر وقوله موصوفا الخ علة لاستغنائه عن المحل   من صفات الجلال اي القهر واما
صفات الجمال فهي صفات الاحسان وهذا بيان لما لا يحاط به   ليس بصفة من
الصفات الاولى تفريعه على قوله موصوفا اي واذا كان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال
والجمال فلا يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة   ولا جرما مفرع على استغنائه عن
المؤثر وقوله يجري عليه الحوادث اي تجري عليه الصفات او الامور الحوادث وهذا او ما
كانت   ولا تمر عليه الازمنة اي لان الزمان انما يمر على ما في جوف الفلك لان الزمن حركته
والمولى ليس في جوف الفلك لاستحالة المكان عليه   لا يقبل الاجتماع اي لانه لا اجزاء له
حتى يقبل اجتماعها او افتراقها   ولا صغر ولا كبر اي لا بحسب السن ولا بحسب المقدار
بحيث يكون قليل الاجزاء او كثيرها   كل الممكنات مفتقرة اليه اما افتقار الحوادث اما افتقار
الحوادث منها اليه فظاهر من حيث ايجادها واما افتقار غير الموجود منها اليه فمن حيث
تخصيصه احد الامور الجائزة عليه كالعدم   وهو الغني عن جميعها لما كان لا يلزم من افتقار
الغير اليه ثبوت الغناء له اتبعه بما ذكر   كل ذلك اي ما ذكر من انه تعالى ذات قائم بنفسه
موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال والجمال وانه لا مثل له ولا نظير الخ   المتنبهة الخ
اشار الى ان تلك البراهين مع كونها نظرية لكنها تنتهي للضرورة   وطابق منها
اي في شهادة البراهين بالامور المذكورة والمعقول مفعول والمنقول فاعله وظاهره ان
المعقول غير البراهين وليس كذلك فهو اظهار في محل الاضمار فلو قال وطابقها منها

المنقول

المنقول كان اوضح   ثم عجزت العقول اراد بها النفوس وقوله بعد اي بعد معرفة الباري
ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك اي لكنه ذاته وصفاته ولما عجزها عن ادراك
الكنه لا ينبغي التفاتها وتشوفها لادراكه تعالى بقوله وانقطع الخ   فما خرج عن دائرة
التوهمات الاضافة للبيان اي في الذات التي خرجت من جميع التوهمات والتخيلات لان
الوهم انما يدرك الامور المحسوسة او ان الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه بجامع الاحاطة   طه
في كل اهـ وعطف التخيلات على ما قبله من قبيل عطف المرادف   وقصارى امرها اي العقول
بمعنى النفوس والارواح اي وغاية امرها لانها صارت من اهل السمعة الخ وهذا شروع في
الكلام على ما حصل لاهل الخصوصية من العلم بجانبه تعالى بعد الكلام على ما حصل لغيرهم
وذلك لان العلم بجانبه تعالى له طريقان طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية والقواطع
السمعية وهذه الطرق هي المألوفة وطريق اهل الخصوصية وهي بحسب البراهين الربانية
والعلوم اللدنية فلما افاد الطرق المألوفة اخذ يتكلم على هذه فقال وقصارى امرها انها
صارت من اهل السمعة وهي الاصل النظر بمؤخر العين اي من اهل النظرة الضعيفة
التي تطرف بها للذات العلية لا هو المستفاد من التعبير بالسمعة   والرمزة اي الاشارة
الله للعقول   التي بها اي بالنظر اي بسببها تغيب العقول عن العوالم كلها حتى ان العقول
صارت تغيب عن احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الغني   وفيها اي في تلك النظرة
اي بسببها تاهت اي العقول اي صارت تائهة فلم تهتد الى طريق تصل به الى المطلوب
وذهلت اي حصل لها وله اي ذهول حتى عن انفسها   تتطاير خبر صارت وذكره
الكبرياء وهي عظمة الرب لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكذلك العزة اردية
تمنع من ادراكه كرداء الادمي المانع من ادراك جسده لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن رؤية
المولى ولا تمنع الرب عن رؤيته للعوالم فالعقول تشبه الطير التي تحب ان ترى ما حجب
عنها   شوقا علة لما قبله وهو قوله تتطاير   من جميل اللقا اي من لقاء الذات
العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما لا يكيف   وتتنسم من مواهب الخ المعطوف
ما تروح اي تنشق رائحة طيبة تروح بها على القلب المحترق   من مواهب الزيادة
متعلقة بتتنسم اي تنشق رائحة طيبة من المواهب الموصوفة بانها زيادة لاجل كشف
الغطا فاللام للتعليل او للتقوية والمعنى من مواهب هي زيادة كشف الغطاء ثم كشف
الغطا بريح يستنشق منها رائحة طيبة بمعنى شيء اخر وهو ان الموصوف بانه يروح به
هو الله الريح لا الروح فليتأمل قوله وتتنسم ما تروح به فالريح يتنسم والاله يتنسم بها الا

المهرن الاحشا اطلق الاحشا واراد بها اخر القلب
ان يقال ويهيم بسلب ما تروح به   وربما عظم الشوق يطلق النسيم البالسبية
لا المصران والطحال والكبد ونحوها
والاضافة للبيان اي ربما عظم الشوق بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسدها
بسبب ذلك ويصير الجسد ميتا فانظر هم الخروج اي خرجت الذات خروجا يترتب عليه
خروج الروح عن سجن الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به للمشبه او انه
استعار السجن لشي يلهم بين بالجسد   واتصلت اي واتصلت بلقى الرب ولا نهاية
للذة هذا اللقى تاما واقعة على اللقى واراد بالنعيم اللذة   على طول الابد اي الدهر والدهر
نفيه كونه طويلا اي بان هذه اللذة لا تنقطع   الجامع اي بين الشريعة والحقيقة وهو
معزى لتلمساني من بلد العلم والجامع صفة كاشفة لا مخصصة لان القطب لا يكون الا كذلك
في هذا الفن اي المشار اليه بقوله وقصارى امرها الخ والقطب اخص من الولي
عن الوجد في نحمه عن الحب والمنصر بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من الصراخ وكشف
العورة والكلام المكروه شرعا مجازا من اطلاق السبب على المسبب لان ما يقع منهم من هذه
الامور سبب عن الوجد وللنهي من انكاره على اهله   معنى شراب الهوى الاضافة للبيان
في المحاسن والهوى هو الحب   دعنا اي اتركنا من غير اعتراض علينا لانك لا تدرك ما نحن
عليه   الى اللقا اي الى لقا الرب وقوله اذا اهتزت الخ بيان لسبب الوجد وكيفيته ووقوعه
باهله فهو من باب اتباع الشي بسببه وكيفيته ووقوعه   ترقصت الاشباح اي تمايلت
الاشباح اي الاجسام   يا جاهل المعنى اي يا غير مدرك الحب وقد اوحى الله الى داود
عليه السلام اذا اردت محبتي لك فعادي نفسك وودي بعداوتها وعداوة النفس بترك
المالوفات فان ارتكاب ذلك مباين لمحبة الرب وورد في حديث قدسي ان اهون ما انا صانع
بالعالم اذا اثر شهوته على محبتي ان احرمه لذيذ مناجاتي   اما تنظر الخ هذا تنظير لهذا
المقام اركبه طلبا للايضاح وقوله المتقفص اي الموضوع في القفص   يا ابن اجر الكلام
على الشي وهو الشاب لانه هو الذي شانه انكار ذلك ويحتمل ان يكون اراد بالفتى حقيقته
او حكما فيشمل من هو كبير في السن وناقص العقل   حنا اي مال   الى المعنى هو
الوطن ففيه اظهار في محل الاضمار   فيفرج بالتغريد اي بتصويته ما يعواده من الحزن
فتضطرب الاعضا اي من ذلك الطير   بالحس والمعنى اي في الظاهر والباطن فالمراد
بالمعنى ما قابل الحس واراد به الباطن   ويرقص اي ذلك الطير حالة كونه في الاقفاص
الى اللقا اي لقا محبوبه من اشياء كما هو مشاهد اذا فارق اشياه   تهتز ارباب العقول اذا

غنا فيه الخ هذا لا يتفرع على ما قبله نعم لو قال اذا ارقص لكان ظاهرا الا ان يجعل الفا لمجرد
العطف اي واذا غنى تهتز ارباب العقول   كذلك ارواح الخ هذا تنظير للطير
تهتز هزها اي تحركها فالضمير لارواح المحبين   للعالم الاسنى اي ان الاشواق للعالم
الاسنى تحرك ارواح المحبين والعالم الاسنى بفتح اللام اهل حضرته تعالى وهم الملائكة هذا
اذا قرئ العالم بفتح اللام ويصح كسرها وعلى هذا فالمراد بالعالم الاسنى اي المرتفع العالي هو
الله تعالى   الزمها بالصبر جواب عما يقال لا وجه لتحريك الاشواق لها   وهي مشوقة
اي ملجاة الى ذلك الشوق   فهل يستطيع الخ استفهام انكاري بمعنى النفي   من شاهد
والمعنى اي من يريد المشاهدة للمعنى وهو العالم الاسنى الذي هو اهل حضرة الرب من
الملائكة اي الرب جل جلاله على ما تقدم في تفسير العالم   فيا حادي العشاق قد كشف
الغطا عن وجه معذرة اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع ما سبق بقوله فيا حادي العشاق
اي يا مغني العشاق فالحادي هو المغني   قم واحدا قائما اي وغن قائما لان الغنا قائما
اكثر تهييجا للسامع   وزمزم اي ارفع صوتك باسم الحبيب وروحنا اي اجلب لنا
الراحة   وصن سرنا اي من الامور التي ينبغي اسرارها عن الناس الواقعة منا في
حال سكرنا فلا تذكرها لحسودنا كقول بعضهم ما في الجبة الا الله او انا الله وسبحاني ما اعظم
شاني ونحو ذلك من الالفاظ المنكرة بحسب الشرع   فانا اذا طبنا الخ بيان لوجه
المسامحة وقوله اذا طبنا اي بسبب الحب وقوله وطابت عقولنا اي بسببه وهذا تفسير
لما قبله   وخامرنا خمر الغرام اي غطانا خمر الغرام اي غطا عقولنا الغرام وهو الحب
الشديد الشبيه بالخمر   تهتكنا اي في الاقوال كقولهم ما في الجبة الا الله والافعال ككشف
العورة   فلا تلم السكران هذا تفريع على ما اقتضاه كلامه من نفي اللوم عن ارباب
الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم
السكران الخ   لا ينبغي اي لا يقع   وقرة عين اي وسرور عيني واضاف السرور
للعين مع ان محله القلب لظهور اثره فيها   في غير ضر ومضرة اي في غير حالة ضرا
من وصفها انها مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من الامراض وذهاب الاموال ما يقطعنا
فانا عبيد احسان لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما ابتلى الله انسانا ببلية الا ليرقيه
او يطرده   هداة مهتدين اي يدل غيرنا على الطريق المستقيم مهتدين في انفسنا
ولا شاعة بكسر التا ككتابة ويقال ايضا تبعة بالضم كغرفة   لهذا الصانع اي
باسم الاشارة اشارة لاستحضاره له على الدوام كما هو شان العارفين وعبر بيقول دون

ان يكون واحدا اي في الالوهية هذا اقول اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها

مما ينقضيه سياق الدليل المذكور والوحدة في الالوهية تتضمن نفي الكم المتصل بالنسبة للذات والصفات فهذا المبحث جار على وحدة الذات والصفات انفصالا او على وحدته تعالى في الافعال واما الكلام على وحدة الذات اتصالا فقد تقدم في المبحث المفروع منه وسيصرح به الشارح ايضا كان وحدة الصفات اتصالا قد سبقت ايضا

اذ لو كان معه ثان اي او ثالث او رابع الخ وانما اقتصر على نفي الثاني لان الثاني لازم لكل عدد بعده كالثالث والرابع وهكذا وان انتفى اللازم انتفى الملزوم او يقال انه فرض المسئلة في الاثنين لان ذلك ادنى صور التعدد فما لزم فيه يلزم في غيره من باب اولى لزم عجزهما او عجز احدهما اي او اجتماع الضدين فاللازم اطراف ثلاثة وذلك لانهما اذا اختلفا اما ان ينفذ مرادهما او لا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد احدهما دون الاخر فيلزم على الاول اجتماع الضدين او على الثاني عجزهما او على الثالث عجز احدهما ولم يتعرض المص للاول لظهور امتناعه والحاصل ان اللازم لاختلافهما اطراف ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز احدهما ولما كان الطرف الاول امتناعه ظاهر لم يذكره عند الاختلاف اي او واجب وكانه حذفه لدلالة ما بعده وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلاف جائز وواجب واتفاق كذلك والمص فرض الكلام في الواجب منهما لزم عجزهما اي في الثاني ما قل تكلفا المقنع وقهرهما اي ولزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب على كل منهما او على احدهما لانه اذا وجب على كل واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر لكل منهما وان وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل القهر لاحدهما مع استحالة ما علم امكانه راجع لقوله وقهرهما او قهر احدهما اي انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين زيد مثلا والفرض ان الاخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التحريك في جانبه مستحيلا وقد كان ممكنا في حقه قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين لكل واحد متعلق بامكانه اي وقد علم امكانه بالنسبة لكل واحد وكذا قوله باعتبار الخ والباقية للسببية واعلم ان الاستحالة لما علم امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه فهي بالنسبة للاثنين اذا كان كل منهما يجب عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة على احدهما فقط ونفي وجوب الوجود الخ معطوف على استحالة اي لو كان معه ثان للزم قهرهما او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود الخ فهو اشارة للازم ثالث

لتعدد

لتعدد الآلهة مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى من متعلقة بنفي للاستغنا الخ هذا بيان للزوم نفي وجوب الوجود من كل واحد عند التعدد مع الاتفاق وحاصله ان الذي يدل على وجوب وجود الصانع هو افتقار جميع الحوادث اليه في وجودها فاذا كان وجودها يتحقق من احدهما صار الاله الاخر مستغنى عنه وح فلا يجب وجوده هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ولا يلزم من عدمه عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود الباري فيلزم من وجود العالم وجود الباري ولا يلزم من عدم وجود العالم عدم وجود الباري اذ المولى موجود في الازل قبل العالم من غير ان يكون شي يدل عليه كان الله ولا شي وح فلا يلزم من نفي الافتقار نفي وجوب الوجود فقول المص للاستغنا الخ لا يظهر لان فيه تمسكا بعكس الدليل لانه قد استدل بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجيب بان في الكلام حذفا والاصل ونفي تحقق وجوب الوجود فاللوازم لتعدد الآلهة مع الاتفاق ثلاثة كما انها عند الاختلاف كذلك كما مر فاللوازم لتعدد الآلهة ستة وكلها منتفية واذا انتفت اللوازم ينتفي الملزوم وهو تعدد الآلهة وهذا كله اذا كان اختلافهما او اتفاقهما واجبا فان لم يجب اتفاقهما الخ هذا صادق بما اذا استحال اتفاقهما وبما اذا جاز والقصد الثاني فلذا اضرب بالاخص المراد بقوله بل جاز واما الصورة الاولى فقد تقدمت لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا لزم قبولهما الخ يعني ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم لا قبوله واذا كان جائزا فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وح فقوله لزم قبولهما العجز ظاهر واما قوله وعاد الاول الخ اي حصل عند اختلافهما بالفعل المشار له بقوله لزم عجزهما او عجز احدهما فتغيرت ظاهر لان اللوازم لجواز اختلافهما قبولهما العجز وهو غير اللازم لاختلافهما بالفعل الذي هو عجزهما بالفعل او عجز احدهما فالاولى حذفه وقوله لزم قبولهما العجز اي وقبولهما القهر لانه يلزم من جواز الاختلاف جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز جواز الاختلاف جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز ومن الثاني قبول القهر ففي كلامه قصور والحاصل ان الاتفاق اما واجب او جائز والاختلاف كذلك وقد اقام الم على كل دليلا فالادلة اربعة واللوازم ستة في هذا الفصل فيه ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معان مخصوصة وهي كلام وح فقوله اعلم ان الكلام في هذا الفصل فيه ظرفية الشي في نفسه وقد يجاب بانه اراد بالفصل المعاني فالكلام مظروف في المعاني من ظرفية الدال في المدلول وانه من ظرفية الجزئي او هي بيه عن تحقيقه فيه اي الكلام المتحقق في هذا الفصل على احد الاربعة

ويصح ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى البا مرتب على ثلاثة مطالب اي مبني وجار
عليها وهي مداره لا يفيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس المراد بكونه مرتبا عليها انه
موقوف عليها بحيث يذكر مقدمة ويفيد اليه ثم يذكره اي الكلام في هذا الفصل بعدها
لان المطالب الثلاثة نفس الكلام في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار اليه فصل
الوحدانية علما بمقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو اعم من هذا الفصل لاجل صحة قوله
مرتب على ثلاثة مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية المشار اليه خصوص ما ذكره في
هذا الفصل المذكور هنا لانه انما جرا على مطلب واحد منها فاندفع ما يقال ظاهر قوله مرتب على
ثلاثة مطالب ان ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة وهذا يخالف كلامه بعد من انه
جار على مطلب واحد منها اقامة البرهان الخ فيه ان المطلب الاول بيان معنى
الوحدة من حيث تصورها بالتعريف ومن حيث الحكم عليها بالوجوب ومن حيث اقامة
البرهان على وحدة الذات وحينئذ فكلام المص قاصر فالاحسن ان لو قال الاول وحدة الذات
من حيث تصورها ومن حيث حكمها ومن حيث اقامة البرهان عليها بمعنى نفي تركيبها
الخ تقدم ان الواحد ان تركب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد كان واحدا بالتركيب ويسمى
ايضا واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان كان لا يقبل القسمة اصلا قيل له واحد حقيقي ويسمى
التام هنا مفيد لنفي الاول فقط وربما يتوهم ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال
كالماء والعسل مع ان هذا محال نفاه بقوله وعدم انقسامها اي الى اجزاء متساوية في الاسم والحد
فالعطف مغاير وقوله نفي تركيبها اي انتفاء تركيبها فاراد بالنفي الانتفاء وبالتركيب التركب وهذا
اشارة لنفي الكم المتصل في الذات نفي نظير له اي مشابه له بحيث يضاده وقوله او تقسيم
له اي مشارك يشاركه ولا يستقل بان يقوم كل واحد منهما ببعض الالوهية لانقسامها بين
الالهين فالعطف مغاير لكن الادلة الاتية انما تناسب الاول والظاهر ان قوله في الالوهية راجع
للطرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول مطلقا اي نفي النظير له في الالوهية
وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة لنفي الكم المنفصل في الذات وفي معناه اي وفي
معنى نفي النظير اي من معناه اي من لوازمه انفراده الخ وذلك لانه اذا انتفى نظيره يقال ثبت
انفراده بايجاد جميع الكائنات وهذا اشارة لنفي الكم المنفصل في الافعال او افعالا
اي سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية خلافا للمعتزلة في الاختيارية والحاصل ان الذوات
وصفاتها من الالوان مخلوقة لله قطعا من غير نزاع وكذلك افعالها الاضطرارية والخلاف انما
هو في افعالها الاختيارية وانظر قول الشارح ذواتا كانت او افعالا فانه غير شامل للصفات

فالمناسب

فالمناسب ان لو قال ذوات كانت او صفات او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور المتحققة
في الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج
فيشمل الافعال ايضا فما وجه ذكرها بعد الا ان يقال تعرض لها اهتماما بها وردا على المعتزلة قوله
وعدم اسناد التاثير الخ عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان التاثير صادق بالايجاد
والاعدام بمعنى مخالفته الخ اي فليس هناك حقيقة كلية مجتمعة مع شيء من
الحوادث فصح تفريع قوله بعد فلا مثل له لان المثل ما اجتمع مع غيره تحت حقيقة واحدة
كما انه اي البارئ لا ضد له فيها اي في الحوادث اي منها واناط الحكم بالحوادث وهي
الموجودات لانها هي التي يتوهم مماثلتها له تعالى واما غير الموجودات فلا يتوهم مماثلتها له
تعالى لا يقال ان المطلب الثالث يغني عن الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان مخالفا
لجميع الحوادث فهو مكرر معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفي النظير له اي من الضد ما وهنا
الثالث نفي النظير من الحوادث فلا تكرار فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق بالثالث
من الجرمية فهو عبارة عن كون الذات جرما بان تاخذ قدرا من الفراغ كانت جوهرا فردا
او مركبة فعطف التركيب من عطف الخاص على العام ولما كان المطلوب في العقائد التوضيح
لم يقتصر على ذكر العام ونظره هنالك اي ان اردت استحضاره فانظره الخ واما
برهان المطلب الثاني الخ المناسب لما سبق في ذكر المطالب اسقاط لفظ برهان فهو الذي
تعرض له انتافيه ان المطلب الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير في الالوهية ونفي المشارك
في الافعال المشار له في التقسيم بقوله وفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع انه لم يتعرض في
هذه الاستدلالات الاتية الا للقسم الاول فكيف يقول انه تعرض للقسم الثاني هنا
واجيب بان المقصد من المطلب الثاني هو نفي النظير واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق
التبعية ولا عبرة بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فاذا تعرض
للاول منهما فقد تعرض للثاني ضمنا بل هذا الدليل بعينه كفيل بالجميع كما نبه عليه بعد
بقوله وهذا الدليل بعينه في الوهية الاولى في الالوهية لان عبارته تقتضي
التخصيص وان هناك الوهية اخرى لغيره انه لو كان معه اله الخ المناسب لك
قوله انه يقول لو كان معه مشارك في الالوهية الخ لكن المعنى واحد لم يفعل اي امرها
فالفاعل ضمير يعود على ما يفهم من المقام وليس محذوفا لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه
الا في مواضع ليس هذا منها اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد اي على جهة
التضاد والاضافة بيانية وفيه بذلك لان الاختلاف على غير هذا الوجه قد يتحقق به

الاجتماع والمراد بالتضاد معناه اللغوي وهو الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا
كالحركة والسكون وبين النقيضين كالوجود والعدم وح فيندفع ما يقال كيف نقول على حكم
التضاد مع انه سيأتي يقول بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وهذا من التناقض لا من
التضاد وايضا لو اريد التضاد اصطلاحا لم يكن هذه القضية وهي لو كان معه اله اخر اما ان يختلفا
في الارادة على جهة التناقض او يتفقا مانعة خلو كما قال لا تخلو الجواز ان يختلفا في الارادة على
جهة التناقض والثاني تستحيله يحال المناسب ان لو قال باطل بدل قوله يحال اما الملازمة
اي اما بيانها وهذا جواب عما يقال يمكن ان يوجد الهان ولا يختلفان في الارادة ولا يتفقا فيها بان
يريد احدهما ممكنا ولا يريده الاخر ولا يريد خلافه وح فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق اي في باب
الصفات من وجوب عموم الخ المفهم من هذا الكلام وجوب عموم تعلق الارادة بانه هو
الذي يخصصان في هذا المقام وقوله فلو كان الخ من جملة بيان الملازمة الى قوله لم يخل الخ وكان
الاوضح ان لو قال فقد علمنا ما سبق من وجوب عموم تعلق الارادة لاله فلو كان الخ بل يكن هذا
شاملا للوجود والعدم والزمان المخصوص دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى
ومنها تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما مر ان يقول ومنها تعلق بالفعل ارادتان وقد رتانه
الخ لكنه اقتصر على الارادتين لعلمه ان المفهم عموم تعلق الارادة دون ما عداها نفي شيء وهو
ان الارادتين قد يتعلق احداهما بالفعل والاخرى بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى
باستمرار العدم لا العدم بعد الوجود فاستمرار العدم غير فعل وهذا الاحتمال ومنها تمنع الخ
فكان الاولى ان يقول ومنها تعلق به اي بالممكن ارادتان الخ ليشمل ذلك الا ان يقال انه ما شيء على
ان الترك فعل بنفي شيء اخر وهو ان الذي يترتب عليه قوله لم يخل الخ انما هو توجه الارادة
للممكن لا على تعلقهما بالفعل كما هو ظاهر النص لانهما متى تعلقا بالفعل لم يصح ان يقال اما ان
يختلفا او يتفقا فكان الاولى للمص ان يقول ومنها توجه للممكن ارادتان وكذا يقال في قوله قبل لوجب
تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن اي الاولى ان يبدل تعلق بتوجه لم يخل اي الالهان اي لم يخل
امرها ففي الكلام حذف مضاف واما بطلان الثاني اي واما بيان بطلان الثاني وهو عطف
على قوله اما الملازمة الخ فبطلان طرفيه اي لان المركب يبطل ببطلان اجزايه وهما
الاتفاق والاختلاف اي اتفاق الالهين واختلافهما ولعله اتى بهذا التفسير خوف الغفلة عن
ما تقدم والا فلا حاجة اليه وهو الاختلاف اي اختلاف الالهين في الارادة لو اختلفا
في الفعل الاولى ان يقول لو اختلفا في الممكن لان الاختلاف يجري في الممكنات المتقابلات التي لا ينسب
بان يريد احدهما وجود الجسم الخ هذا من قبيل النقيضين وقوله او يريد احدهما حركته الخ

هذا

هذا من قبيل الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير للاختلاف في المقام وانت خبير بان هذا التصوير
يوهم الحصر فالمناسب سوقه باسلوب التمثيل او ياتي بلفظ مثلا لان الاختلاف ياتي في المتقابلات
السبع والاخر سكونه الاولى سكونه لزم عجزهما الخ هذا تالي الشرطية المذكورة قبل
وحذف الاستثنائية اي لكن التالي باطل وسيذكر بيان الملازمة وبطلان التالي وكان الاولى
ان يقول لزم اجتماع المتنافيين او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذي ذكره بعد بقوله
وذلك مع زيادة مستحيلات اي بعضها يضم لطرف الاول وهو عجزهما وبعضها
الاخر للطرف الثاني وهو عجز احدهما كما سيأتي وعبارته ظاهرة في ان الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط
وليس كذلك سنذكرها اي سنذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب يقتضي قرب
محل الذي وهو قوله لك وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي حكمت بها
الشرطية القائلة لو اختلفا في الفعل كاجتماع النقيضين ناظر للمثال الاول اعني قوله بان يريد
احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وقوله وما حكمهما والسكون وانما كان في معنى النقيضين لان
الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كانا غير نقيضين بل ضدان والحاصل ان الضدين
ان كان بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه يصح ارتفاعهما وثبوت الحمرة وان لم
يكن بينهما واسطة كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما وهذا القسم في
معنى النقيضين من حيث انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان اخصر
واشمل فيكون الجوهر الخ هذا متفرع على قوله لما يؤدي اليه وسلك في هذا التفريع طريق
اللف على ترتيب اللف وذلك لا يعقل الاشارة راجعة للتفريع والمراد لا يقبله العقل
واما مجرد التعقل والتصور فممكن كذا قاله الحكاري وهو غير لازم لان ما ذكر لما كانت استحالته
ظاهرة جدا عبر بما ذكر مبالغة فاذا الابد الخ اي واذا كان تنفذ ارادتهما محالا فلا بد الخ
فان تعطلتا راجع لقوله او لكليهما واما ما يرجع لقوله لاحدى الارادتين فهو ما ذكره بعد بقوله
واما ان كانت ارادة احدهما الخ لزم عجز الالهين اي وذلك باطل ولزم ايضا تحيزهما
شروع في بعض الزيادة التي اشار اليها فيما تقدم بقوله مع زيادة مستحيلات سنذكرها وسيأتي
التنبيه على البعض الباقي عند قوله واما ان كانت الخ خلو المحل عن النقيضين اراد بهما
ما يشمل المساوي للنقيضين كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة احد الالهين لحركة
الجرم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتعطلت كل من الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير
ساكن واذا توجهت ارادة احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة الاخر لاستمرار عدمه وتعطلت
الارادتان صار ذلك الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما وايضا

فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد احدهما الحركة مثلا والاخر اراد السكون ولم تتعلق
ارادتهما فنقول لا يخلو اما ان يكون الذي منع من نفوذ كل من الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ
الارادة الاخرى والذي منع من نفوذ ارادة الحركة نفوذ ارادة الاخر السكون وبالعكس واما
ان يكون عدم نفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو
نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة
مثلا اذا لم تتعلق فلا يوجد الفعل وهو الحركة اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة الاخرى وهو
ارادة السكون التي مانعتها لم تتعلق ايضا فيلزم ان تتعلق ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم
وجود الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقرير يقال في ارادة السكون فنفوذ ارادة
السكون ثبت السكون وتتعلق ارادة الحركة وكذا العكس فيلزم ان السكون موجود بارادته
معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون نفوذ
ارادة الحركة فان قدرنا ان كلا من الارادتين منعت من النفوذ بلا مانع لزم ثبوت المنع بدون
مانع وحصول المنع من غير مانع باطل فقوله وجود الفعل اي وهو الحركة والسكون فالفعل
شامل للامرين وقوله ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين قبله والمراد بالمانع نفوذ احدى
الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله بهما راجع للارادتين وانت خبير بان وجود
الفعل وعدم وجوده انما ذلك بالقدرة اذ هي التي تؤثر في ايجاد الفعل واعدامه لا بالارادة
كما يوهمه ظاهر عبارته اللهم الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف او يكون
الباء سببية اي وجود الفعل بسبب تخصيصهما وعدمه كذلك او حصول المنع
من غير مانع عطف على قوله وجود الفعل وعدم وجوده بهما اي لزم ما ذكر ان ثبت المانع ولزم
حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع لا يقال انه جزم اولا بوجود المانع حيث قال
وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الاخر وقدرته فلا وجه
للتردد بعد ذلك لانا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لان قوله وايضا فلا مانع الخ معناه
ان عدم نفوذ كل من الارادتين ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر بقرينة التفريع بعد
ذلك فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات هي لزوم عجزهما مع قوله ويلزم ايضا وقوله
وايضا فلا مانع الخ وهذه اللوازم الثلاثة اولها اصلي وهو عجزهما والاثنان بعده زائدان
عليه وانما كان الاول اصليا لانه المذكور في المتن دون الاخيرين واما ان كانت الخ
هذا مقابل قوله سابقا فان تعطلتا معا وكان المناسب ان يقول وان تعطلت احداهما
اي وتعلقت ارادة الاخر هذا الشيء وان كان المعنى واحدا احدها انه يلزم عليه

عدم

عدم عموم التعلق هذا صادق بصورتين ان لا يكون لتلك الارادة المعطلة تعلق اصلا
او لها تعلق لكنه غير عام وهذا اللازم من جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله سابقا مع
زيادة مستحيلات وقد سبق اي في مبحث وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك
اي اللازم المذكور وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واذا استحال اي عدم عموم
التعلق لم يكن الخ وفيه انه لا حاجة لهذا لان المقصد قد تم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل
اي واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه واذا بطل ملزومه ثبت المدعى ولعل
الشارح انه اتى بهذا دفعا لما يتوهم من كون احد الالهين اقدر من الاخر نظرا لقوله واما
ان كانت ارادة احدهما خاصة الخ عجز من لم تتعلق ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا
معنى لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء لنفسه واجيب بانا لا نسلم ان عدم النفوذ عجز لان
العجز صفة وجودية مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق القدرة هذه الصفة الوجودية
فلا اشكال مع كونه الها المقام في غنية عن هذه الكلمة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه
الاتيان بها بان يقال بها لتوضيح من جهة ترتب ما بعدها على ما قبلها وفي بعض النسخ اسقاطها
وهو الانسب عجز الاله الذي تعلقت ارادته مثله وقوله ايضا اي كالم عجز من لم تتعلق
ارادته لانهما مثلان المثلان هما الامران اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز
على احدهما ما جاز على الاخر ويستحيل على احدهما ما استحال على الاخر والمماثلة يترتب عليها ثلاثة
امور واقتصر على تفريع الوجوب حيث قال وجب لانه المقصد في المقام لان المقام للوجوب
لصفة اي وهي تعلق الارادة وقوله الترجيح الخ اي وهو باطل فكذا ما استلزمه
فان فرض الخ اي انه لو فرض ان هناك مرجحا رجح احد المثلين على الاخر فيقال في رده انه يلزم
على حدوثهما وننقل الكلام الى الثالث اي فيقال هذا المرجح الثالث مثل الاولين فما الموجب
الى كونه رجح احد المثلين على الاخر فان قيل الذي جعله يرجح الرابع قيل الرابع اله فيقال فيه
ما ذكر وهكذا فيلزم الدور والتسلسل فهذه لوازم اربعة عجز احدهما وتعطيل ارادته واللازم
الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي لوازم زوائد ووجه كون الاولى الخ
ان يقدم اللازم الثاني من تلك اللوازم وهو عجز من لم تتعلق ارادته ويؤخر اللوازم الزائدة
بعده واما بطلان الطرف الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق وهو
قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه بطلان الطرف الثاني وذلك اي
وبيان ذلك اي ما ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا اي على كل منهما او على احدهما دون
الاخر لاجل ان يتأتى له التفصيل الاتي واما ان يكون جائزا اي وكلاهما باطل لانه يلزم الخ

وقوله فيلزم الخ تعليل لهذا المقدر وقوله في الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله
ان يكون كل منهما لا يقدر على مخالفة الاخر اي وح فيكون كل منهما مقهورا غير مختار
وان كان احدهما الخ المناسب لما قبله ان يقول ويلزم قهر الذي لا يقدر على تعلقها
ان كان احدهما لا يقدر عليها   لم يتات من المجبور الخ قال العكاري هذا انما يناسب
الطرف الاخير وهو قوله او احدهما وكان المناسب الاتيان بما يرجع للطرفين معا وقيد
ان المجبور يصح رجوعه للاول ايضا لان المجبور صادق بكل منهما نعم لو قال الخ واذا كان
اتفاقهما معا او احدهما واجبا لزم نفي الاختيار عن الاثنين او عن احدهما وعدم اختيار
الاله باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل ما استلزمه لكان اوضح
كيف وربك الخ استفهام انكاري اي كيف يتاتى ان يكون الاله مقهورا غير مختار وقد
قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وبهذا تم الدليل المعاني فيكون مركبا من العقلي
والنقلي   وايضا يلزم من قهر احدهما الخ هذا من تتمة قوله قبل ويلزم قهر الذي لا يقدر
عليها ان كان احدهما يقدر عليها دون الاخر لانه لازم مستقل لكان الاولى حذف قوله وايضا
ويلزم الافتقار الخ هذا لازم اخر لفرض قدرة احدهما على المخالفة دون الاخر لكان
المناسب ان لو اتى فيه بلفظة ايضا   ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اى على كل منهما
او على احدهما دون الاخر وهذا اللازم هو المشار له في المتن بقوله مع استحالة ما علم
لان كل واحد منهما اي من الالهين وقوله مفردا اي بانفراده اي اذا انفرد الالهية
في حد ذاته وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون اي يوجد كلا منهما بدلا عن الاخر وقوله
مثلا اي والبياض بدلا عن السواد وهكذا   بخصوص الحركة اي بالحركة خاصة
اي فقط او ان اضافة خصوص الحركة بيانيه   من الاخر متعلق بوقوع وقوله صار
وقوع السكون الممكن مستحيلا اي لوجوب الاتفاق على الحركة التي تعلقت بها ارادة
الاخر فصار السكون الذي كان ممكنا بالنظر لذات الاله مستحيلا بالنظر لذات الاله ايضا
لان الموافقة واجبة لذاتها فاندفع ما يقال ان اللازم الاستحالة العرضية ولا ضرر فيها وقلب
الحقائق المحال هو ان يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره   صار وقوع السكون الممكن
لا يقال هذا يخالف ما تقدم في قوله او لا امكن ان يوجد الخ حيث جعل الامكان صفة للايجاد
وهنا جعله اما صفة للسكون او للوقوع لانا نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو
ايجاده   وايضا كون المانع الخ كون مبتدا وقوله تعلق ارادة الخ خبر الكون من جهة
النقصان وقوله يلزم منه ايجاب الخ خبر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله انه اذا

تعلقت

٢٦٨

تعلقت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا والفرض وجوب اتفاقهما كان ذلك التعلق مانعا من
تعلق ارادة الاخر بالسكون فالتعلق قائم باحد الالهين ومانع من تعلق الاخر حكما وهو الممنوعية
من السكون مع ان القاعدة ان الوصف انما يوجب حكما لمن قام به لا لغيره فقول الشارح المنع
الاضافة بيانية واراد بالمنع الممنوعية   وذلك لا يستحيل المشار اليه ما تضمنه قوله
ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب الخ الى هنا   عدم وجوب الوجود لكل منهما هو
على حذف مضاف لما سياتي في اخر الكلام اي عدم تحقق وجوب الوجود قال العلامة اليوسي
قد يقال انه لا يلزم من عدم تحقق الوجوب الا وجوب فاي محذور في عدم التحقق
انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه اي وقد ثبت الاستغناء عنه وعدم
التوقف عليه عند التعدد والتوافق وح فلم يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه
اذا لم يدل دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا محط الفائدة وقوله لئلا يلزم الخ علة
للتوقف والحاصل ان وجوب الوجود منشاه توقف وجود الحوادث عليه فاذا انتفى التوقف
انتفى العلم بوجوب الوجود وعلة التوقف لزوم الدور او التسلسل على تقدير جواز وجوده
وله مقام اخر   فاذا قدر ان ثم الهين اي في الوجوب السابق   فلا يتحقق وجوب
الوجود هذا هو المشار اليه فيما بان به قطع الاشكال وبان ما فيه   اذ على تقدير تعدده
اي تعدد واحد منهما وقوله تستغني الحوادث عنه اي عن ذلك الاحد الذي تقدم وقوله
بصاحبه متعلق بتستغني اي وحيث استغنت الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب
الوجود لكل واحد منهما لكن ذا الثاني باطل لان الاله يتحقق وجوب وجوده   والاله
متحقق بكسر القاف اسم فاعل من تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت فهو متحقق على ما يقتضيه
السابق   وهذا معنى الخ الاشارة راجعة لقوله لان وجوب الوجود انما ثبت للاله
من حيث توقف وجود الحوادث عليه الى قوله وهذا الخ وانت خبير بان هذا المشار اليه
المذكور ليس معنى قول العقيدة للاستغناء فقط بل هو معنى قولها ويلزم نفي وجوب
الوجود لكل واحد منهما للاستغناء وعدم توقفها على خصوص كل واحد لكل منهما عن كل
منهما فهو تفسير للمعلل وعلته لا للعلة فقط كما هو ظاهر   فان قلت يكون وجوب
الوجود الخ هذا وارد على ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق وجوب
الوجود لكل منهما لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين
بخصوصه ويلزم من استغناء الحوادث عن كل واحد منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب
الوجود لكل منهما وحاصل السوال ان استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين بخصوصه

لا يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما بما على يقتضي تحقق وجوب الوجود لاحدهما
لا بعينه وحاصل الجواب ان احدهما اذا كان واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جايزا
لا بعينه لكن تماثلهما في الالوهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فيكونان جايزين
لا واجبين للاستغنا عنهما لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون الا واجب الوجود فنقول
الش وتماثلهما في قوة الاستدراك فيتحصل ان التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغنا
عن كل واحد لا بعينه والاستغنا المذكور يقتضي جواز وجودها وهو باطل فالملزوم التعدد مع
الاتفاق باطل   فان قلت يمنع ان العقل الخ هذا وارد على محذوف من كلام الش والاصل
والتماثل في الالوهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز ويقتضي اتفاقهما في الجواز
دون الوجوب للاستغنا عنهما فورد سوال وهو ان الاستغنا الذي جعلتموه علة لاستلزام بل
العقل لا يوجد الا بهما وحد فيكون وجود كل واحد منهما واجبا وهو المطلوب والحاصل ان
التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل قد يجامعه وجوب الوجود وحاصل
الجواب انه لو كان العقل لا يوجد الا بهما لكان كل منهما جزء اله وهو باطل لما يلزم عليه من
انتفاء المعنى كما قال الش فثبت ان التعدد مع الاتفاق يوجب الجواز والجواز باطل فثبت ان
الاله واحد   الى غير ذلك اي كعجز الخالق   واذا كان تركيب الاله الخ هذا ترشيح
وتقوية لما بعده   ويلزم ايضا الخ حاصله انه قد تقدم انه يلزم من استغنا الحوادث
بكل منهما عن الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا متفرع في محال اخر لازم الاستغنا
المذكور فقول المص ايضا اي كما لزم من الاستغنا نفي وجوب الوجود وكان الاولى للش ان يحذف
لفظة وجوب لان الاستغنا المذكور يلزمه المحال الاتي مطلقا كان الاستغنا واجبا او جائزا
والحاصل انه يلزم من التعدد مع الاتفاق الحوادث استغنا بكل منهما عن الاخر ويلزم
من هذا الاستغنا محذوران الاول نفي وجوب الوجود لكل منهما والثاني كون الحوادث
محتاجة لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما بالخصوص وهو جمع بين
متنافيين واللازم الثاني اقوى من الاول لان الاول قد يورد عليه انه من باب التمسك بعكس
الدليل والدليل لا يتمسك بعكسه بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب
التمسك بعكس الدليل   وهو جمع اي وما ذكر من احتياجها واستغنايها جمع بين
متنافيين بسند كلامه يحدد ان هذا اللازم لا خدش فيه وليس كذلك لان استحالة الجمع بين
متنافيين مشروطة باتحاد الجهة وهي في هذا المقام غير متحدة لان كون الحوادث محتاجة
لكل واحد منهما مشروط بان لا يستند لاحدهما وكونها غنية عن كل منها مشروط باستنادها

لاحدها

٢٦٩

لاحدها فلم يتحد الجهة   وان كنا قررناه على وجه لا يرد عليه انت خبير بان قوله سابقا في
التقرير فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد ان اعتبر انه يتحقق ماخوذ من تحقق اللازم كما
بناء ان تحقق الحكمي ان تقسيم بمعنى تثبت على ما هو المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة
على قولنا فلا يجب الوجود لكل واحد منهما لان تحقق الشي في نفسه هو وجوده وحينئذ فلا
يندفع الاشكال وان اعتبر انه ماخوذ من تحققه التعدي بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا ولا
يرد عليه شي لكن يأباه السياق السابق ففي كلامه مواخذة على كل حال   وقوله فانه
لم يجب الخ المناسب لقوله فيما تقدم فيلزم في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه
واللازم في الاتفاق الجائز كذا او كانه باطالة الكلام في طرفي وجوب الاتفاق خرج عن ذلك
الاسلوب وذكر كلام المتن   فذكرا اي المولفنا وقوله في وجه بطلان في بعض اللازم انه
بناوها على حالها يقتضي ان المذكور بعض وجه البطلان وليس كذلك بل هو وجه
البطلان   من عجز احدهما اي ان تعطلت ارادته عن النفوذ وقوله او عجزهما اي اذا
تعطلت ارادتهما معا عن النفوذ اي ومن الجمع بين المتنافيين ان نفذت ارادتهما   يعني مع
[illegible] فاعل بمعنى ضمير يعود على المص وانت خبير بان العبارة انما تركب فيما يدل عليه
الكلام ولو بوجه ما وهذه التعطيلات الزائدة على عجزهما او عجز احدهما التي تقدم ذكرها
لا يشعر بها كلام المتن اصلا   ووجه ذلك اي وجه كون الاتفاق الجائز يلزمه عجزهما
او عجز احدهما اللازم ذلك لاختلافهما   لان الخ من باب التنبيه لا الاستدلال لان
الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما ينبه عليها لازالة خفائها في بعض الاذهان
لكن الثاني باطل وهو جواز الاختلاف لانه يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع
التعطيلات المتقدمة فيكون الاتفاق الجائز باطلا ايضا وقد تقدم بطلان الاتفاق الواجب
فبطل التعدد من اصله   من اوجه فيه انه يجدد تغاير المتن والمعنى انما ذكر وجها
واحدا وهو عجزهما او عجز احدهما فالمناسب لاسلوب المتن ان لو قال لكن الثاني باطل لاقتضا
قبولهما او احدهما العجز   ويعبر اخرى حاصلها استدلال على المطلوب بقياس
اقتراني من الشكل الاول مركب من شرطيتين وحاصله ان تقول كلما جاز اتفاقهما جاز
اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزوم قبولهما العجز ينتج كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز
دليل الصغرى ان جواز احد المتقابلين يستلزم جواز الاخر واما دليل الكبرى فقد اشار
اليه الش بقوله لان الاختلاف ملزوم الخ وقول الش بعد ينتج الخ نتيجة لهذا القياس
فالقابل للاختلاف الخ اي لان القابل للملزوم قابل للازم   قابل للازمه الضمير عايد على

ملزوم الشيء لا على الشيء والاشد المعنى وكان الاحسن من جهة الاسلوب ان يقول قابل
لذلك الشيء وهو اللازم او يقول ضرورة ان القابل للملزوم قابل للازمه وهذا التعبير
انسب بلفظ العقيدة اي من حيث التعبير بالقبول للعجز واما العم الاولى فلانا سبب
لفظ المتن لانه لم يعرفها بقبول العجز بل بالعجز بالفعل تامل ولزم ايضا اي كما لزم في
الاختلاف والحاصل انه فيما مر جعل اللوازم لتعددهما مع الاختلاف عجزهما وجعل اللوازم
لا تفارقهما نحوهما او فهر احدهما او استحالة ما علم امكانه ونفي وجوب وجود كل واحد منهما
ثم افاد هنا ان عجزهما او عجز احدهما لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون العجز لازما
لتعدد الاله سواء حصل الاختلاف او الاتفاق مطلقا اي سواء كان واجبا او كان جائزا
لان الفعل الخ هذا توجيه للشرطية محذوفة والاصل فلو حصل اتفاق منهما كان الاله
عاجزا لان الفعل الخ وقوله والعجز على الاله محال اشارة للاستثنائية اي لكن التالي وهو عجز
الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد القدرة دليل للاستثنائية وفي الكلام م
حذف اي لانه يضاد القدرة الثابتة بالادلة العقلية لان الفعل الواحد اي لان
المفعول الواحد يستحيل عليه الانقسام اي قد يستحيل عليه الانقسام فيما يتأتى
فيه اي في ذلك الفعل اي يتنازعان فيه فكل واحد يريد ايجاده وحده لانه لا يقبل تعلق
القدرتين به والفرض انهما متساويان فيلزم عجزهما اي عند استمرار التمانع منهما او بينهما
او عجز احدهما اي عند عدم استمراره بان غلبت احد القدرتين الاخرى كما في الاختلاف وقوله فيتبع
لما فيه من التفريع اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك في اختلافهما كان كان الخ اي وانما
كان عجز الاله محالا هذه المضادة لان العجز المضاد للقدرة ان كان الخ فضمير كان عائد على العجز
الذي هو الضد في المقام والحاصل انه لما ذكر ان العجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد
امر وجودي وشان الوجودي اما القدم او الحدوث تعرض المص لما يلزم على كل من التقديرين
لاجل انضاح المقام فيجب ان لا تقدر اي لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه
وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اي وحينئذ تمت الاستثنائية القائلة لكن العجز
على الاله محال وان كان اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو اتفاق الالهين محالا
وايضا يستحيل الخ هذا الدليل يختص بالعجز الحادث وتقريره ان نقول العجز الحادث صفة
حادثة وكل صفة حادثة يستحيل اتصاف الباري بها ينتج العجز الحادث يستحيل اتصاف
الباري به يعني انه يلزم الخ حاصل ما ذكره الشارح ضمنا دليلان شرطيان وتقريرهما
ان تقول لو حصل اتفاق الالهين لحصل تمانع لكن التالي باطل اذ لو حصل تمانع للزم

العجز

العجز لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه من الاتفاق وصح ان
نقرر كلام الشارح بدليل اقتراني هكذا لو وجد الالهان لوجد التمانع ولو وجد التمانع للزم
العجز ينتج لو وجد الالهان لزم العجز ولا يخفى ان هذا يخالف لما في المتن لانه ذكر منه
دليلا واحدا استثنائيا وجعل اللازم في شرطية العجز لا التمانع وجعل التمانع
دليلا على الملازمة من التمانع بيان لما لزم مقدم على المبين وهو يشير الى ان اللازم
للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله الموجب للعجز اشارة للدليل الثاني ان قررنا كلامه بدليلين
كما مر وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون اتفاقهما يلزمه التمانع انه الخ
من عرض او جوهر فرد تقييده الجوهر بالفرد عدم تقييد العرض يقتضي ان العرض
لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين ومقابله وهو مذهب الفلاسفة
ان العرض ان كان لا يقبل القسمة لذاته وان كان غيركم فلا يقبلها لذاته بل ان كان
كيفا انقسم بطريق التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي الوجي
انما فرض الشارح المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا والا فاللازم موجود حتى فيما
ينقسم لان القدرتين اذا توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء منه لعموم تعلق
كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الفرد واما تقدير انقسامه بينهما واختصاص
كل واحد ببعضه ينافي جواب في المص فلا يمكن الخ اي حين اذ كان لا يقبل الانقسام م
لا يتجزؤه اي فلا يكون الها ويلزم ان لا يكون الاخر الذي نفذت ارادته الها ايضا للتماثل
وحاصله اي حاصل برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور في العقيدة
وبيان ان هذا البرهان مذكورا في العقيدة غير جار على الصناعة وفيه تطويل واراد
المص ان يجريه على الصناعة في الاستدلال مجردا عن التطويل فقال وحاصله الخ
لكان ذلك العجز اما قديما او حادثا فاتى المص اولا بدليل استحالة كل طرف
على حدة ثم ذكر بعد ذلك دليلا يعم الامرين وذلك اي وبيان ذلك ما ذكر
اي وبيان ما ذكر من ان كون العجز قديما يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة
لزم اجتماع الضدين اي وهو محال وح فلا يتأتى اتصافه بالقدرة معه وانا اتصف
بها اي بالقدرة لزم انعدام ما ثبت قدمه اي وهو العجز اي ثبت قدمه فرضا
والى هنا انتهى الكلام على بيان بطلان الطرف الاول وقوله وكذا ايضا كون العجز الخ
شروع في بيان بطلان الطرف الثاني وقد ذكر لذلك دليلين اولهما قوله لانه ان كان
حادثا الخ وثانيهما قوله وايضا فاتصاف الاله الخ وكان الاولى حذف لفظة ايضا لانهما

توهم ان هذا دليل ثانٍ لبطلان الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي التي عنده هي القديم لزم اجتماع الضدين اي وهو محال فما استلزمه من اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والا لزم الخ اي والا يتصف بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع الضدين وايضا يستحيل ان يتصف الخ شروع في دليل يدل على استحالة اتصافه بالعجز مطلقا سوا كان قديما او حادثا وح فكان الاولى ان يقول لكن التالي باطل بطرفيه اما بدليل لكل طرف او بدليل عمهما لانه في كل حي نقص اي بالضرورة فلا يحتاج هذه القضية لاستدلال عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الاله حي وكل حي العجز نقص في حقه ينتج الاله العجز نقص في حقه وهذه النتيجة تتضمن قضية قايلة العجز على الاله محال نقص جعلها صغرى وضم اليها وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على الاله محال وهذه الكبرى اما ماخوذة من قوله واتصاف الباري بالنقايص محال عقلا ونقلا فيه ان العقل لا ينفع الا انما على ضد السمع والبصر والكلام والنقل انما ينفع في ضد السمع والبصر والكلام اللهم الا ان يرتكب في كلامه التوزيع يعني اي المتنه وقوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة والعجز القديم محال هذا دليل للاستثنائية المطوية والواو للتعليل والعجز عنه لا يكون الا ممكنا اي لان العجز ضد القدرة وقد سبق انها انما تتعلق بالممكن فليكن ضدها كذلك لانهما متواردات على محل واحد لانا نقول الخ حاصله انه فرق بين القدرة والعجز لان القدرة صفة يتاتى اي يتسبب بها ايجاد الممكن سوا كان الايجاد في الحال او في المستقبل وليست صفة يتاتى بها الايجاد بالفعل واما العجز فهو التعذر بالفعل لما يحاول ايجاده ولاشك ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل على فرض كون العجز قديما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود الممكن في الازل والحاصل ان تعلق القدرة على معنى انه يصح بها الفعل وصلاحيتها لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه على معنى صلاحيته التعذر لان الصالح لان يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف من يتاتى منه ان يفعل فانه قادر فالقدرة كالعلم بعده الكاتب للكتابة في الوقت الذي يصح فيه الفعل وهذا تقريب لوجود القدرة في الازل مع عدم الممكن فيه ولله المثل الاعلى يتاتى بها ايقاع الفعل هذا التعريف جار على مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعدام بل في الايجاد فقط فاني الخ هو مصدر مرفوع معطوف على وجود المقدور اي بل اللازم من الوصف بالقدرة يتاتى ان

بعقل الخ

بعقل الخ ولا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب الاتيان بهذا باسلوب التفريع واراد بالوصف بالقدرة الاتصاف بها بصحة الفعل الاولى متعلقه اي بالفعل على وجه صحته اي تيسره بها فيما لا يزال لا على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة بل بالفعل فاما العجز الخ المناسب واما العجز الخ ثم لا يخفى ما في التعريف من التسامح لان العجز وصف وجودي يضاد القدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره من التعريف يقتضي انه عدمي فكان الاولى ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده لكنهم قد يتجوزون باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود الى السما وعن الدخول في تخوم الارض ونحو ذلك تعذر ما يحاول ايجاده فيه ان التعذر متعلق بالايجاد لا بالممكن ففي عبارته تسمح فلو قال تعذر ايجاد ما يحاول ايجاده كان اولى فلا يثبت اي العجز بمعنى الصلاحية اي فلا يمكن ان يكون العجز ثم في الازل اذ لو كان في الازل لم يكن الا بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية بمتعلق وانما يكون بمعنى الحصول بالفعل فان قلت فلم لا يجوز الخ حاصله انه انما يلزم العجز بتعدد الاله اذا كان قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما وارادته بما يتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التمانع فيحصل العجز ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل قدرة هذا متعلقة بقسم وقدرة ذاك متعلقة بالقسم الثاني وح فلا يلزم التمانع المقتضي للعجز وحاصل الجواب انه قد سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق وكذلك ارادته فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته متعلقة بقسم لزم عدم العموم هذا واذ قد علمت انه لا ورود لهذا السوال مع ما سبق من وجوب عموم تعلق قدرة الاله وارادته تعلم انه لا يحسن التعبير بقوله فان قلت الخ لان هذا يدل على قوة السوال فكان الاحسن ان يقول لا يقال لم لا يجوز الخ تامل لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام تقريري المقصد به تقرير المخاطب اي حمله على الاقرار بالجواز ان ينقسم العالم اي ينقسم بحسب ذاته اولا فلا يلزم التمانع اي المقتضي للعجز اي وح فالشرطية السابقة في الدليل القايلة لو وجد الاثنان لزم التمانع ولو وجد التمانع لزم العجز ممنوعة استحالة التناهي في مقدورة الاله اي المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم لما وجد في الخارج ومعنى كون المقدورات بالفعل لا تتناهى انها لا تقف على حد لان الله قادر في غد وبعده وهكذا الى ما لا نهاية له والا فالموجدات بالفعل متناهية انه قد تقرر قبل اي قبل هذا المبحث وقوله استحالة التناهي الخ اي الذي هو عدم عموم التعلق للقدرة

والارادة وقوله فيتخيل هذا الغرض اي الامر المفروض وهو انقسام العالم قسمين ان
كانا معا في الجواهر والاعراض تابعة للجواهر وايضا فالقسمان الخ هذا الزام اخر جار
على طريق التسليم وارخاء العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم سلمنا انه يمكن
انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر فلا يصح لكذا وان كان في الجواهر والاعراض
فلا يصح لكذا للتماثل اي فاذا توجهت القدرة لطرف من الجواهر فلا تقف عليه
بل تنتقل للطرف الثاني للتماثل بينهما تعلقها بالجميع اولى بالباقي والمراد التعلق بالفعل
لا بالصلاحية لان العالم اسم للموجود بالفعل فذلك لا يعقل لا يتقبله ولا يصدق به
العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عقلي والقدرة على ايجاد احدهما قدرة على ايجاد
الاخر ولا يتأتى تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون تعلقها بايجاد الاخر لئلا يلزم وجود احدهما
بدون الاخر وهو محال للتلازم اي العقلي الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان الغرض
اتفاق الالهين فاذا كان بينهما اتفاق تام وانه متى اوجد احدهما الجوهر اوجد الاخر
العرض فلا مانع من اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض والتلازم بينهما لا يفيد
المدعى وهو منع اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض اذ قد حصل التلازم مع
الاتفاق التام نعم التلازم العقلي بينهما يفيد المدعى ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد
يتخلف فتامل ثم ذلك اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجواهر
والاخر الاعراض لا يدفع التمانع وهذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم ان العالم يجوز
انقسامه قسمين الجواهر قسم والاخر قسم اخر وان قدرة كل واحد من الالهين متعلقة
بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن يجوز ان تتوجه قدرة احدهما للجوهر والاخر الى التوجه
للعرض فيأتي التمانع اذ لا يوجد الجوهر بدون العرض عند ما يريد احدهما اي على
جهة الجواز والاخر لا يريد الخ جملة حالية مقيدة لقوله يريد احدهما ووجه
الايراد الخ الاولى ان يقول وتقرير الايراد لان ظاهره انه ذكر الايراد اولا ولم يبين وجهه
وهنا وجهه وليس كذلك قسما للاخر المشهور في اطلاق القسم هو الشيء الذي
ينقسم اليه والى غيره شيء اخر كنوعي الجنس وليس هذا مرادا هنا بل المراد مجرد المقاسم
وليس مثل كون احد الشريكين قسيما للاخر في المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة
ان القسم اي قسم العالم الثاني ان احد النوعين الخ هذا التقرير اسلس
مما في المتن ليس فيه حصر كان يكون من الجواهر اي والاعراض تبع والكاف
استقصائية او للتمثيل ويدخل بالكاف ما اذا كان النوعان من الاعراض ويلزمه

الجواهر

الجواهر ويدخل ايضا ما اذا كان النوعان من المجردات لزم عموم قدرة الخ اي وحينئذ
فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا الثاني مبني على التسليم وحينئذ فلا ينظر فيه للعموم اذ لو نظرنا
للعموم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم انتهى الا ان التماثل يلزمه العموم لكن في الانتهاء
استحالة تصوره الخ اراد بالتصور التصديق اي استحالة اذ يصدق العقل بان القدرة
على احدهما غير القدرة على الاخر على تقدير تسليمه اي تسليم ان يوجد القدرة على
احدهما دون الاخر لانه من الجائز الخ هذا احسن من كلام المتن وموافق لما قلناه اولا
من الالتفات الى الجواز قلت ويصح الخ هذا زائد على ما في المتن من الاجوبة
عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر والاخر يوجد الاعراض كما هو المتبادر من
تعبيره بالنوع ويحتمل ان المراد بالايراد قسم العالم قسمين الصادق بكون احدهما الجواهر
والاخر الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر والاعراض تبع وعلى هذا فالمراد بالنوع
القسم وعلى هذا فقوله دون نظيره الضمير عائد على احد الالهين لا على احد النوعين
لاجل ان يجري الكلام على ما اذا كان احد النوعين مماثلا او مخالفا بخلاف ما اذا اراد لاحد
النوعين فلا يجري الا على ما اذا كان احد النوعين مماثلا لان النظير هو المماثل لعل
ذلك التخصيص اي تخصيص احدهما بايجاد الجواهر وتخصيص الاخر بايجاد الاعراض ص
وقوله باختيارهما اي بان اخذ احدهما الجواهر واخذ الاخر الاعراض باختيارهما
بان التصرف الخ اما نفسي لشان الترك او للترك وعلى كل حال ففيه شيء لانه
ان كان الاول كانت الشرطية باطلة لان المعنى حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما التصرف
احدهما في مقدور الاخر وهو غير لازم لجواز الترك منهما معا لعدم الاخر وان كان الثاني
فباطل ايضا لان المعنى حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما لامكن ان يتصرف كل واحد منهما
في مقدور الاخر لكن الثاني باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع انما يلزم عند التصرف بالفعل
فلا يترتب على امكان التصرف فالامر مشكل على كل حال وقد يختار الثاني وقوله لما يلزم عليه
من التمانع على حذف مضاف اي من امكان التمانع ولا يلزم الخ صادق بصورتين
وهما التخصيص من غير مخصص والتخصيص القهري والمراد ابطال الثقت الصورة
الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهبت اليه الثنوية هم فرقة من المجوس يجوزون
اله الخير ازدان واله الشر هو مزعون ان اله الخير تفكر لو كان من ينازعني في ملكي
فكيف يكون حالي معه فحدث من تلك الفكرة هو مزقا بعده وافضاه فيقال لهم حتى في الرد
عليهم الشر منسوب لفاعل الخير فانه الذي حدث منه اصل كل شر ثم تلك الفكرة

ان كانت شرا فكيف نقصد ره من فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف يقصد رعنها الشر وبالجملة
ما قالوه هوس نعوذ بالله منه وهذا المذهب تدين الفرس قبل الاسلام وتدين به
ايضا فرقة يقال لها المانوية نسبة الى ماني ابن ماز ان كان البوسي او ابن صابر وكان العكاري
كان زنديقا ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة فيقولون ان الاله اثنان اله يخلق
الخير وهو النور اي الضوء واله يخلق الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة
المعروفان او غيرهما وعلى الثاني سم في شرح الورقات وكلام فقهائنا في باب الذبائح يدل على الاول
وكلام العكاري موافق لهم وذكر في الضوء والظلمة قولان هل هما من الاعراض او من الاجسام
وانظر على انهما من الاعراض ما الجسم القائمان به قال شيخنا العلامة العدوي سئل
شيخنا الشيخ الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كرة الهوى فوافقني
على ذلك فتامل   وشبهتهم في ذلك اي القول   واختلاف تفسير لما قبله
ووجه دلالة الفعل بالتضاد لا يخفى ما في هذه العبارة من الاطناب وعدم التحرير والاحسن
ما عبر به ابن التلمساني في شرح المعالم حيث قال واختلاف الفعل اي المفعولات بالتضاد
يدل على اختلاف الفاعل فلو حذف المص لفظ وجه ودلالة وزاد لفظ اختلاف لكان جاريا
على مقاله ويمكن ارجاع المص على وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان تجعل اضافة وجه لما
بعده بيانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف المقدر اي واختلاف المعقولات بالتضاد يدل
الخ ويصح جعل الاضافة بيانية وقوله بالتضاد صفة للفعل والباء للملابسة اي ودلالة
المفعولات على فاعلها الملتبسة بالتضاد اي الموصوفة به يدل الخ   تدل على ان فاعل
الخير غير فاعل الشر اي لان الخير والشر ضدان والثاني ان الفاعل انما يفعل احد الضدين
ولا يفعلهما معا   هذه الطريق اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل الشر   قالوا الشر
ليس من فعل الله اي بل من فعل العبد فهو الذي يقال له شرير وانما زال لفظ قالوا اشارة
الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله ليس من فعل الله يحتمل ان من للابتداء والمراد بالفعل
الايجاد ويحتمل انها للتبعيض والمراد بالفعل المفعول   اجاب المتكلمون الخ اي عن
شبهة الثنوية ويرد ذلك الجواب بذاته على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله من
جهة ايجاده لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها ببعض ما يجوز
عليها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال لله من الجهتين لا تختلف بالخيرية والشرية
لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية للافعال حتى يكون الافعال متصفة بالتضاد
فيختلف فاعلها بل كل من الخيرية والشرية وصف نفسي لفعل اخر وحم فليس بين المفعولات
تضاد

تضاد حتى يقال ان اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم
ان اختلاف المفعول بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل ولا نحن نمنع ذلك   من حيث
تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من التجدد وانما كان هذا اولى لانه
وظيفة القدرة بخلاف التجدد   وذلك اي ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال اليه
تعالى من الجهتين لا تختلف اي لا تقتضي اختلافها بالخيرية والشرية بحيث يكون بعضها
اي الافعال خيرا وبعضها شرا وفي قوله او شرا بمعنى الواو والضمير في كونها للافعال   فانهما
اي الخيرية والشرية   ليسا من صفات نفس الافعال اي ليسا من صفات الافعال
النفسية الثبوتية لها حتى تكون الافعال متضادة واذا كانت الخيرية والشرية ليست من
الصفات النفسية للافعال بل من الامور الاضافية فلا يكون بين الافعال تضاد وحم فلا
يصح ان يقال ان اختلاف الافعال بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل   فان قيل الشخص
المعين الخ بين بهذا ان الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لان صفة النفس لا تختلف
بالاضافة بل هي مما تقومت بها الماهية   واذا تحقق اي من خارج لا لما تقدم واعلم
ان الحسن هو الخير والقبيح هو الشر وان الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته
عقليان اتفاقا لانه لا يدرك الملايمة المذكورة والمنافرة الا به واما الحسن بمعنى ترتب المدح
والثواب في الدنيا والثواب في الاخرة والقبح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة
فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك الا من الشرع ولا مدخل للعقل فيه
خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما بهذا المعنى عقليان لان العقل اذا خلي ونفسه ادرك ذلك
والشرع هو كذلك اذا علمت هذا فافعال الله لا تتصف بالحسن والقبح بالنسبة للعقل لان
اسناد الافعال لله من جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال فيه انه ملايم للطبع ولا
منافر له واذا نظرنا بالنسبة للشرع فكلها حسنة لان الحسن شرعا ما لفاعله ان يفعله وما ورد
الثنا على فاعله والافعال كلها بالنسبة اليه تعالى كذلك اي له ان يفعلها وهو المثني عليه
في كل حال فقد صدق على افعاله تعالى انها حسنة بالاعتبارين فقول الش واذا تحقق الخ
شروع في الكلام على الخير والشر باعتبار معناهما في الشرع بعد الكلام عليهما بالنسبة
للعقل فكانه يقول ما قاله الخصوم من الشبهة لا ينهض سوا اعتبر الحسن والقبح بالنظر
للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال هذا ان اعتبر الحسن والقبح طبعا بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته فان اعتبر بالنسبة للشرع كان بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب فيكون الحسن هو المتوقف فيه الخ   يرجعان للشرع اي ولا مدخل للعقل فيهما

افعلوه اى كالصلاة والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله افعلوه اى سوا
كان على وجه الجزم اولا مثل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه
لا يفعلوه اي كالزنا وشرب الخمر وغيرهما من افعال المعاصي وقوله المقول فيه لا يفعلوه
اي على وجه الجزم واما المكروه فهو وان كان يقول فيه لا تفعلوه لكن لا يقال فيه قبيح قوله
وذلك لا يتحقق الخ اي لان العبيد هم الذين يقال لهم افعلوا اولا تفعلوا وفي العبارة حذف
اي لا بالنسبة الى الله تعالى وقوله فالافعال الخ علة لذلك المحذوف وهذا اوضح من جعلها
للتفريع حسنة اي لا بالمعنى المتقدم بل لمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى بحسب
الرب ومعنى بحسب العبد اذ معنى الحسن الخ فيا سه ان يقال في القبيح هو ما ليس
لفاعله ان يفعله وما ورد الذم على فاعله وما ورد الثنا على فاعله يحتمل انه تفسير
ثان والاول ما لفاعله ان يفعله فيدخل المباح في الاول دون الثاني فلا واسطة بين الحسن
والقبيح على الاول وبينهما واسطة وهو المباح على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف
التفسير لما قبله فيخرج المباح بالنسبة اي الله كذلك لان المولى فعلها ويستحق
الثنا عليها حتى الكفر يستحق عليه الثنا لان جميع الموجودات ناطقة بان الرب خلقها
وهذا معنى ثنايها فقد صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى انها حسنة بالاعتبارين
لانه تعالى له ان يفعلها الخ هذا ناظر للتعريف الاول وقوله وهو المثنى عليه بكل الخ
الاول بكل حال اي على كل فعل ناظر للثاني والمثنى بضم الميم وفتح النون المشددة
او بفتح الميم وكسر النون واما قول المعتزلة الخ هذا جواب عما يقال كيف يكون
الباري خالق جميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى شريرا كما قالت المعتزلة
فالمولى لا يسمى بذلك وحاصل ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر شريرا
ان يطلق ذلك على الله لان اسماء الله تعالى محصورة في امرين اما توقيفية واما غير
توقيفية لكن لا بد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع من يعتد باجماعه
فلا يلزمنا العمل بقول المعتزلة لما علمت ان اسما الله وان كانت غير توقيفية على القول
المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسما الحسنى والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر لغير
الله هربا من ان يسمى الله بالشرير بنا على ما ذكروا من ان فاعل الشر شرير فحفظوا على
الادب على زعمهم ووقعوا في الشرك بالله ونحن نقول ان الافعال كلها من الله ولا يلزم
من ذلك ان يسمى الله بالشرير لان اسماءه تعالى توقيفية فلا نسميه الا بما سمى به
نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد معا لان اسماءه تعالى توقيفية

اي فلا نسميه سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا عليه واشار بقوله ولله الاسماء
الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماءه غير توقيفية لكنها مقيدة بكونها لا تليق به
تعالى والصفات العليا هذا انما انجر اليه الكلام والا فاصل الكلام في الاسما
لا يقال يا خالق القردة والخنازير اي لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان في
الواقع انه خالق لهما ويصح اثبات الخ في هذا التعبير اشارة الى ان الاصل في
اثبات هذا العقد الدليل العقلي واراد بالعقد المعتقد ومنعه اي منع اثباته بالدليل
السمعي وهو اي منع اثباته بالدليل رأي السمعي اي مراده ومعتقده وذكره هذا
الكلام في مقام نقل الخلاف من مجتهدي الفن يقتضي ان المصنف بلغ درجة الاجتهاد في هذا
الفن لان ثبوت الصانع الخ هذا سند للمنع لا يتحقق اي لا يعلم بدونه لا انه
لو كان معه لان المرتبة التابع المقتضي للعجز على الاله وهو محال كما مر ولا الدليل السمعي
ثبوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل السمعي على ثبوت الصانع مفض الى الدور بيان
ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب والسنة متوقف على صدق الرسول وصدقه متوقف على
المعجزة وهي فعل بلا نعقل بدون فاعل فهي متوقفة على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت
الصانع بالسمع لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت الصانع فال الامر
الى ان ثبوت الصانع متوقف على ثبوت الصانع وانه توقف الشي على نفسه وهو دور محال
فكن اما اي فكذلك الوحدانية التي يتوقف اي ثبوت الصانع عليها اي كذلك
الوحدانية التي يتوقف ثبوت الصانع عليها لا اثر للدليل السمعي فيها فالصلة جرت على
غير من هي له عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن العلوم الذي يبحث فيه عن المعتقدات
والعقود جمع عقد بمعنى اعتقد فالمعنى ان المعتقدات المبحوث عنها في فن التوحيد على
ثلاثة اقسام وهو كل ما اي كل معتقد اي لو استدل الخ هذا استدلال ادعاه
من ان الوجود وما معه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي والقدم والبقا
اى لو لم يكن قديما ولا باقيا لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث وهلم جرا وذلك
يقتضي عدم وجوده اصلا فكيف يكون موجد الشي وانت خبير بان هذا يقتضي عدم
المخالفة والقيام بالنفس من هذا القسم لان الذي الوجه جار في القدم والبقا يجري فيهما
وكانهم لم يذكروهما في هذا القسم لان الكلام فرض تمثيل ولا يقال انهم لم يذكروهما لانهما
سلبيان وليسا من الصفات الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر القدم والبقا
لانهما من المعاني لانا نقول الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في خصوص الصفات الوجودية

ولان هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القسم والبيان في المعاني ولانه لو كان الامر كذلك
لم تدخل الوحدانية في التقسيم ولم يكن فيها نزاع   لزم الدور بيانه انه لو استدل على
ثبوت شي مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا على السمع والحال ان ثبوت السمع متوقف على ثبوت
صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة والمعجزة متوقفة على وجود الاله وقدرته وغيره
ذلك مما ذكر فال الامر الى ان ثبوت ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور   كل ما يرجع اي
كل معتقد يرجع وقوله الى وقوع جائز اي عقلا   كالبعث اي فهو يرجع لوقوع جائز من رجوع
الجزئي لكليه وكذا يقال في كل واحد مما بعده   مما لا يحصى كثرة اي من جهة الكثرة
لان غاية الخ اي وانما كان وقوع هذه الامور انما يستدل عليه بالسمع لان غاية الخ   بحيث
يستدل الخ اي وليس المراد ان الاستدلال على هذا القسم لا يحصل الا بالمجموع الامرين
وهو ما ليس بوقوع جائز الخ اي وهو ما لا يكون من القسمين السابقين لانه اذا لم يكن وقوع
جائز لم يكن من القسم الثاني واذا لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه لم يكن من القسم الاول ثم
ان ما ليس وقوع ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كونه واجبا وجائزا لم يقع بالفعل فقوله
وذلك كاثبات سمعه الخ مثال للواجب وقوله وكجواز الخ مثال للجائز الذي لم يقع بالفعل
كاثبات سمعه الاولى كثبوت سمعه لانه هو المعتقد وانما قال ثبوتها يعني وجودها دون ان
يقول قدمها وبقاها ووحدتها ونحو ذلك من احكامها لان هذا عقلي فبعد ان ثبت السمع
ثبت لها هذه الاحكام بالفعل   وكجواز تلك الامور التي اخبر الشارع بوقوعها اي وهي
الحشر والنشر وما معها فقد اخبر الشارع بانها ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها لان
الوقوع يستلزم الجواز والعقل حاكم بجوازها ايضا فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها وهذه
لم تعلم الا من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن السمع   وقد اختلف في
معرفة الوحدانية فيه نظر لان المعتقد الوحدانية لا المعرفة ولان الخلاف في الوحدانية لا في
المعرفة وكان الاولى حذف المعرفة الا ان تجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي الوحدانية
المعروفة   بمعنى ان كل واحد الخ وليس المراد ان المخرج من التقليد الاستدلال بالمجموع
من وصف التقليد الاضافة للبيان اي يخرج من ذلك الى العلم   في عقد الوحدانية
اي في معتقد هو الوحدانية فالاضافة للبيان   واختلف في صحة الاستدلال فيها اي في عقد
الوحدانية وانث الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ مصدوقه الوحدانية لان الاضافة للبيان
كما علمت على ان المضاف قد يكتسب التانيث والتذكير من المضاف اليه   والاول راي
الامامين اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في شرح الجوهرة وذكر فيه ايضا ان الخلاف في الوحدانية

مبني

مبني على الخلاف في ان الوحدانية مما يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد ما لم
يكن الاله واحدا لما مر من التمانع اولا يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة وان توقف
وجودها في نفس الامر على انتفا التعدد لكن دلالتها على العلم بالصدق لا يتوقف على العلم
بانتفا التعدد لانه قد يفهم دلالتها على الصدق مع الذهول عن كون موجدها واحدا اوشار
لغيره   قال في المعالم كتاب للفخر الرازي بصحة النبوة اي بثبوتها   لا يتوقف على العلم
الخ اي فنعلم ان هذا نبي الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان لم نعلم انفراده بالوحدانية
فلا جرم اي قطعا وهو في الاصل بمعنى لا بد   واذا ثبت هذا اي امكان اثبات الوحدانية
بالادلة السمعية   فنقول هذا اشارة لقياس من الشكل الثالث ذكر بقوله ونتيجة
حذف كبراه   اطبقت على التوحيد اي اطبقت على كون الاله واحدا اي على وجوب
اعتقاد الوحدة كما فهمه ابن التلمساني   توجب ان يكون الخ اي والكتب الالهية حق
فوجب ان يكون التوحيد اي كون الاله واحدا حقا   يعني اي الفخر   اعتقاد
الوحدانية فيه نظر بل المتبادر منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى ما فهمه ابن
التلمساني يكون معنى قول الفخر ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد اي على وجوب
اعتقاده والاقرار به   والاقرار بها كلامه يقتضي انه شرط صحة للايمان وليس كذلك
بل الاقرار شرط في اجرا الاحكام الدنيوية فقط على المعتمد وقد يقال المراد انها
اطبقت على وجوب الاقرار بها على انها شرط لاجرا الاحكام الدنيوية او على انها شرط في صحة
الايمان على ما فيه من الخلاف   على ذلك اي على التوحيد   قال الله تعالى اي في
القران وانما كانت الكتب تشمل خبره لكن لا يعرف الا هو   والمراد سؤالهم الخ اي وليس
المراد الا من السؤال الرسل حقيقة لانقراضهم قبل وجوده ثم ان سؤال الاتباع لا يتيسر الا في
اتباع غيرها لانقراض اتباع غيرهما قبل وجوده عليه الصلاة والسلام   والاخبار
من الرسل الخ اي ان ثبوت الوحدانية لله كما علم من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار
الرسل الذين لهم كتب والذين لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى ثبوت الخ لان
الرسل انما تخبر بالثبوت لا بالاثبات   والبحث في امكان الاستدلال البحث مبتدا والمجرور
بعده هو الخبر والكلام مفيد للقصر كالكرم في العرب الخ اي وبحث العلماء ونزاعهم انما هو في
الاستدلال باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية اي هل يمكن الاستدلال بها على منكر
الوحدانية اولا يمكن والحاصل انه لا شك في اشتمال الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار
الرسل به وانما النزاع في انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية اولا

وقد احتج على ذلك اي احتج لذلك القول السابق وهو امكان الاستدلال على الوحدانية
بالدليل السمعي وهذا من كلام ابن التلمساني الاجلة العناية ذانها من كلام المص افاد بها
فاعل احتج والاشارة في قوله بذلك راجعة لكون الاله واحدا بصحة النبوة اي
بثبوتها لا يتوقف على ذلك الحكم اي على كون الاله واحدا فنعلم ان هذا نبي الله وان لم
نعلم ان الله منفرد بالالوهية اذ احدث حادث اي وجد اي حادث كان وليس
بلازم وجود الخلق بتمامهم واستحال وجوده اي وجود ذلك الحادث والحال انه
استحال فقد اثبت وجوده اي فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب للاته
المحي العالم او لاستحالة وجوده بنفسه على انه رسوله اي رسول ذلك الواجب الموصوف
بالصفات المذكورة واثبت صدقه اي واثبت ذلك الرسول صدق نفسه وقوله بنفسه
ثبت له اي بتصديق ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة لذلك الرسول وفي بعض
النسخ واثبت تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالمصدر مضاف للمفعول فقد
ثبت صدقه اي صدق ذلك الرسول من غير ان تتوقف على العلم بكون الاله واحدا والحاصل
ان الرسول اذا اثبت صدقه نفسه بتصديق الله له بالمعجزة التي تظهرها على يديه فقد ثبت
صدقه لان الشيء اذا اثبت فقد ثبت فاذا اثبت زيد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد
فقد دل هذا الشيء على ان له صانعا وكونه واحدا ولا شيء اخر فاذا جاء انسان وقال ان من خلق هذا
الشيء ارسلني فنطلب منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق في رسالته فالمعجزة
متوقفة على ثبوت الصانع فقط والوحدانية وعدمها شيء اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول
ان الاله الذي ارسلني واحد فقد علمت الوحدانية هنا من الرسول فتحقق ان الوحدانية
علمت من السمع والسمع انما يتوقف على ثبوت صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور
فاذا اخبر اي الرسول وهذه المقالة اي وهي ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
بكون الاله واحدا تنقل عن ابن هاشم عبر بالمضارع دون الماضي لحكاية الحال الماضية
والقصد من عزو هذه المقالة لابي هاشم الرد على من عزاها لغيره لا الاعتراض على الامام
الرازي في كونه قد شارك المعتزلة فيكون جاريا على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه
المسالة ويرد عليها اي هذه المقالة وهي ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف على العلم
بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في هذه المقالة
بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على ثبوت الوحدانية فلا بد لـ
وجوده الخ يعني انه اذا قال الانسان انا رسول من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل

على صدقي كذا فوجود المعجزة لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشياء كلها واحد
والا فمن الجائز ان تكون هذه المعجزة فعل غير مرسلة فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من
خلق هذا الحادث وح فثبوت الرسالة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فلو استند
على ثبوت الوحدانية بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة لزم الدور وان المقابل انه رسول
اذ ادعى الرسالة ظاهره ان دعواه الرسالة غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال لان
مدعي الرسالة كان احسن ما لم يتحقق اي ما لم يعلم انه لا يدل الا اذا تحقق ان هذا
الفعل لا يفعله ربه الا من ادعى انه ارسله ليكون فعله الخ مرتبط بقوله يتحقق
الخ فاذا قال انا رسول الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله هذا الخارق ووجه ذلك
الخارق وتحقق ان الله اله واحد وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل هذا المرسل
بالكسر مطابق لتحدي هذا الرسول ومطابق لمسوله ونازل منزلة قوله صدقت يا عبدي في
دعواك انك رسولي فاذا لم يكن عندنا تحقق بالوحدانية فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز
ان يكون هذا الخارق ارسلني اليكم ليكون فعله الخ اي يتحقق ليكون فعله اي فعل
مرسله مطابقا لتحديه به ومسوله فقوله مطابقا خبر يكون وقوله نازلا خبر بعد خبر اي
ويكون فعله مرسله نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك رسولي فاذا
لم يكن علم بنفي علته غيره فلا تعلم انه اي ذلك الخارق فعل مرسله لجواز ان يكون فعله
غيره فلا يكون الرسول صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول من خلق ذلك الحادث
ولا يتم ذلك اي العلم بنفي فاعلية الغير ولا حاجة لذلك لفهمه مما قبله وكان
الاولى ان يقول والعلم بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدانية فال الامر الى ان ثبوت
النبوة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فان قلت نفي فاعلية الغير عين الوحدانية
قلنا هما مختلفان في المفهوم وذلك اي ثبوت ان هذا الخارق لا يفعله الا الله
يتوقف الى وجه الاستدلال اي الى كيفية الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال ل
وجه الدليل وهو الحد الذي ينتقل منه الذهن الى المطلوب لفسدتا اي لم يوجد
لحصول التمانع لكن التالي باطل فبطل المقدم فالاية افادت كيفية الاستدلال اي بان
تاتي بمقدمة شرطية وتستثني التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه اذا لذهب كل
اله بما خلق الخ يعني لو كان معه اله لتوجه كل واحد الى مخلوقه يدفع عنه الغير كما هو
عادة ملوك الدنيا ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي باطل فبطل المقدم والاية
الاولى الخ هذا بيان للنكتة تعدد الاية في المقام والاقتصار على الايتين واللام في قوله

لوجه المنوبة وقوله على ابطال الالهين اي على ابطال ثبوت الالهين لما يقتضي الخ اللام
بمعنى البا متعلقة بالاستدلال وفاعل يقتضي ضمير يعود على ثبوت الالهين والتمانع عطف
تفسير على الفساد والمعنى والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال فالتمانع الذي يقتضي اي
يودي اثبات الالهين اله فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز ثم ان ظاهر هذا
الكلام يقتضي ان فساد السموات والارض اريد به عدم وجودهما اصلا وان المعنى لو كان
الهة غير الله لو توجد سما ولا ارض للتمانع بتقدير الاختلاف او الاتفاق على ما مر على هذا
فالاية برهانية لان الملازمة فيها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد بفسادهما اختلال
نظامهما وان الاية حجة اقناعية لان الملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله
لاختل نظامهما لجري العادة باختلاف صاحبي الامر واختلال نظامه باختلافهما وان جاز
عقلا اتفاقهما وعدم اختلال نظامهما وانما جي بالدليل الاقناعي دون البرهان لان اللايق
باهل العرف والعوام ومشى السعد في العقايد على هذا الاخير وغيره من المحققين على
الاول مرشدة غيرها بمرشدة وفي الاولى كاشفة تفننا على غيرها يقدر
عليه الاخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غيرها لا يقدر وعليها فلا زايدة كما قالت الثنوية
ما مصدرية اي كقول الثنوية فان كل واحد الفا بمعنى البا اي بان كل واحد نور
متعلق بابطال ويلزم على كل واحد الخ هذا يقتضي ان اللازم في القياس هو المطلوب
لا الذهاب وهو خلاف ظاهر الاية من ان كلا منهما لازم ويلزم على كل واحد منهما
اي كزيد وعمرو وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كعمرو وقوله بما يفعله على الاخر هو المستعلي
بالكسر فالاخر الاول مصدوقه غير مصدوق الاخر الثاني وقوله فيكون اي الاخر المستعلى
وقوله غالبا عليه اي على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك اي بما يفعله ذلك الاخر
المستعلي والاله يعلو الخ في قوة قولنا لكن التالي باطل لان الاله يعلو الخ واصل
الدليل لو كان فيهما الهة لذهب اي توجه كل واحد الى الرفع عن مخلوقه ولعلى بعضهم على
بعض لكن التالي باطل وهذا الدليل انما يظهر في الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد كل اله
بجهة يخلقها ولا يرد على من يقول بالالهين كل اله عام الصفات نعم الدليل الاول يرد عليهم
قيل ولا يعرف الخ ليس مراد ابن التلمساني بقوله قيل التضعيف بل النقل عن غيره
وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد معتقدها وهم المردود عليهم بالاية الثانية
واما المقالة الاولى فلم يوجد من العقلا من يقول فالمراد بالاية الاولى على معتقدها على
فرض وجوده على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة والعلم وساير



الصفات فانت ترى ابن التلمساني فمفعول ترى محذوف كيف مال الخ اي حيث
قال ويرد على نقل المقالة انا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله
واحدا الخ في معرفة الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع انما هو في كون
السمع يكفي في اثبات الوحدانية او لا يكفي لما اورده من الحجة على ذلك اي على عدم
كفاية وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبيان ان القايل الخ وحاصلها انه لا يتاتى ان يعلم احد
الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة اي بخبر النبي لزم الدور وهو محال فلا يكون
دليل الوحدانية الا عقليا وحاصل كلام المص في العقيدة انه لا يصح الاستدلال على الوحدانية
بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الصانع باليقين وثبوت الصانع باليقين متوقف
على الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالسمع لزم الدور فعلمت ان ثبوت النبوة متوقف
على الوحدانية بدونا واسطة على كلام ابن التلمساني وبواسطة على كلام المص والى ذلك
اشار الش بقوله والى ذلك منه الشرت الخ لفعل متعلق بالصانع وقوله على سبيل متعلق
بثبوت ففي كلامه لف ونشر مرتب وكانه قال يعني ان الصانع لفعل من الافعال ثبوته على سبيل
التعيين لا يتحقق الخ عدمها اي عدم الوحدانية وقوله اذ على تقدير عدمها لا يدري
الخ هذه القضية عقلية وهي غير مسلمة لانه قد يدري ومن جملة ذلك اي من جملة
الفعل فكيف يعرف الخ هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي فلا يعرف من ذلك الخارق
رسول ذلك المرسل المجهول فقد تبين بهذا ان ثبوت النبوة يتوقف على ثبوت الصانع على
سبيل التعيين وهو يتوقف على الوحدانية وح فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجا الدور
لتوقف الوحدانية على ثبوت النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية فلزم ان
الوحدانية متوقفة على نفسها والمرسل مفعول لا يدري وكان الاولى ان يقول من
الخالق لذلك الخارق الذي ظهر على يد الرسول هل هو المرسل له او غيره وقد عرفت ان
نبه الرسول الخ هذا كلام مستانف اتى به ليتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدانية
وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله فلو علم مرسله منه لجا الدور
مرسله المعلوم اي المعلوم من اي حالة كانت وباي امر كان وقوله بخلق افعاله
البا السببية متعلقة بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة نعت اول للافعال وجملة تدل
على ذلك اي على معرفة الرسول نعت ثان للافعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر الخوارق
والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه يخالف ما قرره اولا لانه فيما تقدم قرر
الدور بان الوحدانية لو اخذت من النبوة لجا الدور لان الوحدانية متوقفة على النبوة

والنبوة متوقفة على الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا
بغير ذلك كما علمت   وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين بن ذكري   المنوية
لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة اذ من تعرض لذكرنا لبعنه
لم يذكرها وانما يظن ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن مشى المص في فصل الروية
حيث قال عقيدة ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم بتلك الروية لنسبته بعد هذا
المحل وح فلا تعارض بين المحلين وابن الحاجب هو الامام بن عثمان ابن الحاجب كردي الاصل
وله باسين بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير في قوص ودفن باسكندرية بجوار ابي
العباس المرسي   والمشار اليها هذا يقتضي ان الحجة التي اشار اليها في العقيدة غير
الحجة التي اعتمدها ابن التلمساني وهذا يخالف قوله سابقا والى قريب منه اشار في العقيدة
فان هذا يقتضي اختلاف الحجتين وقد يقال انه اعتبر فيما مر تغايرهما نظرا للفظ واعتبر هنا
اتحادهما نظرا الى ان ما لهما واحد   بما بعده متعلق بقوله واعترض وما واقعة على كلام
وقد يقال في جوابه اي في جواب ايراد شرف الدين على المص نظرا لقوله فلا يدل
وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق الخ فان محصله انه لو استدل بالنبوة على الوحدانية
لزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع على الوحدانية ولا دور لان الخارق حتى
حصل دل دلالة قطعية على صدق الرسول وح فتثبت النبوة بمجرد الخارق وان لم يعلم ان
الاله واحد وح فيستدل بكلام الرسول الصادق على ان لا اله واحد ولا دور   اي احد
القولين فيه انه سياتي للمص حكاية اقوال ثلاثة في دلالة الخارق   على دلالة الصدق
هل هي وضعية او عقلية او عادية ويمكن الجمع بين المحلين بان القول بان الدلالة وضعية
راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا في كيفية الاستدلال وبهذا يظهر لك ان
القول المقابل في المقام هو القول بانها عادية   ولا يصح تخلف المدلول اي الذي هو
صدق الرسول وقوله عنها اي عن تلك الدلالة   والا انقلب الخ اي والا بان صح التخلف
لزم الخ بيان الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه عن الناظر واعتقده دليلا وليس بدليل وهذا
كذلك والتالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله   او نقول سلمنا
توقفه اي توقف صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله انا نسلم توقف الصدق
على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من الاستدلال بالسمع على ثبوت الوحدانية
لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق على
يديه الذي ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد استدللنا بكلامه على ثبوت

الوحدانية

الوحدانية لله فورد ان السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية كما ان الوحدانية
متوقفة عليه لان كلا منهما متوقف على مصاحبة الاخر وح فيلزم الدور فاجاب بان الدور
اللازم معي ولا ضرر فيه والبه اشار بقوله والدور الخ   والدور اللازم اي للاستدلال
على ثبوت الوحدانية بالسمع   لانه دور معية دور المعية هو توقف وجود كل من
الامرين في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخر كما في الجوهر والعرض وكالابوة والبنوة
الاول للخارج والثاني للذهن وكالعلم بالوحدانية والصدق الذي هو نحو المقام ودور ان
يتوقف كل من الامرين في تحققه على تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان كل منهما
علة للاخر معلولا له او مؤثرا في الاخر اثرا له وهذا هو المحال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
كما مر في فصل التقدم   اه اي كلام بعض المتاخرين   ولا يخفى ضعف جوابه
معا انظر قوله ضعف مع ما ياتي له مما يقتضي فسادهما وفرق بين كون الشيء ضعيفا وكونه
فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف على الفساد تحسينا للعبارة والقرينة على ذلك
في غاية اي حالة كون ضعفهما في غاية الضعف   وهو التمسك اي وهو ذو التمسك
لان الاول هو قوله قبل قد يقال في جوابه ان دلالة الخارج على صدق من تحدى به عقلية
وان كانت عقلية فلا يصح تخلف مدلولها عنها وهذا غير التمسك المذكور   في ان في
بمعنى من بيان لقوله الاستناد   فلا يتم له ذلك اي الاول فاسم الاشارة فاعل يتم ولا وجه
لعدوله عن مقتضى الظ من الاضمار الذي هو الظاهر واتى الى الاظهار وحاصله ما ذكره
الش في رد الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها
بقوله انما تعتبر كون تلك الدلالة عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا
اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة ان الدليل لا يدل ما لم يتم والا فليس بدليل واركان المعجزة
التي يتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها امرا خارقا للعادة
وكونها مقارنة للتحدي واذا كان كونها فعلا لله تعالى ركنا لله تعالى لم توجد دلالتها على
الصدق حتى يعرف وجود الباري متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك له
ليعلم ان هذا الفعل فعله ليصدق به رسوله هذا فتبين ان الصدق موقوف على الوحدانية
لتوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء موقوف سواء جعلت الدلالة
عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة موقوف على العلم بالوحدانية لا قال ابن التلمساني
ولم يظهر ما قاله ذلك المجيب   الا ولم يكن كون الخارق اي الذي هو المعجزة وقوله ركنا
من الدليل اي ركنا من المعجزة الدالة على الصدق   اما ان كان اي كون الخارق فعلا لله

ركنا وقوله فيه اي في الدليل   وهو لا يتحقق اي والحال ان كون الخارق فعلا لله دون غيره
لا يتحقق الخ   لم يصح ما ذكر اي ذلك المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بالوحدانية وانظر هذا مع قوله سابقا يخفى ضعف الخ ان هذا يقتضي فساد الجواب
لا ضعفه وقد علمت جوابه   وظ انه ركن اي وظ ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة
على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على صدق الرسول   اذ معنى الخ لما ادعى الخ
ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على
الصدق استدل على تلك الدعوى بقوله اذ معنى الخ لكن هذا الدليل انما يثبت الركنية على
بعض الاقوال وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى   على وفق دعواه اي انه
رسول   وعهدية عطف مرادف   وتخصيص معطوف على العجز وهو يرجع لدفع
المعنى او عطف سبب فيترتب على التخصيص العجز   كما يدل الخ هذا تنظير لما قبله اتى به
للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار
فلو قال على ارادته تعالى لكان احسن وقوله والتحلي اي المعنى حذفه من هنا لدلالة
ما قبله   بالضرورة اي وجوبا فهو بيان لكيفية النسبة وليس المراد البداهة لانه
الفعل على ارادة الله له نظري   لتصديقه اللام زائدة للتقوية   وهكذا قرره
الائمة الضمير في قرره عائد على معنى كون دلالة المعجزة على الصدق عقلية والقهر ضروري
قوله على ما ياتي فيه عائد على قوله هذا القائل يدل على ارادة الله لتصديقه وحاصل   قول
البحث ان التصديق خبر بالصدق وحينئذ فتصديق الله للرسول قوله للرسول صدقت وانت
رسولي فتصديقه تعالى يرجع لكلامه القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ياتي له
من البحث وقد اجاب المص فيما ياتي عن هذا البحث بجوابين كذا قال ارباب الحواشي
وقال شيخنا البحث الذي ياتي هو ان يقال ان خلق الله للخارق انما يدل على ان الله ارادة
واما التصديق فلا دلالة له عليه وهذا هو الذي يدل عليه التنظير فتامل ثم ان سوق هذا
الاستدلال على هذا الاسلوب اعني قوله على ما ياتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان
المعنى تقرر جاريا على ما ياتي الخ ولا معنى له فالمناسب ان لو قال على ان فيه بحثا ياتي في ضعفه
كيف جعلوا اي الائمة وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق
مخلوقا لله تعالى وقوله جزا من الدليل اي جزءا من المعجزة الدالة على الصدق
وذلك اي كون الفعل الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم الخ وقوله الا بمعرفة الوحدانية
الاولى حذف معرفة لان كون الخارق فعلا لله انما يتوقف على ثبوت الوحدانية لله في نفس

الامر

الامر لا على معرفتها   وهذا ظ اي مضمون قوله وذلك لا يتم الا بالوحدانية
ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة لقوله وظ انه ركن اي ولاجل ما تقدم من ان
كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال الامام الخ فظهر لك ان قوله وظ انه ركن على كل
قول دعوى واسنده اولا بقوله اذ معنى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام الخ
ثم اسنده ثالثا بقوله وقد صرح المقترح الخ والدليل الاول قاصر على كون الدلالة عقلية
واما الدليلان بعده فياتي كل منهما على جميع الاقوال واذا علمت ان قوله ولهذا قال الامام
الخ وقوله وقد صرح المقترح كل منهما اسند للدعوة المذكورة تعلم ان الاولى للمص ان يقول
ولقول الامام الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل منهما دليلا بعيد من اسلوبه
احد المنكرين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا
ولا عادة ولا وضعا   لو قلتم انها فعل الله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل
السنة يقولون ان المعجزة فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او وضعية
فهو شيء اخر فهو صادق على الاقوال الثلاثة ثم انه يلزم من كونها فعل الله ان يكون ذلك
ركنا من اركانها فيصح قول الش بعد فانظر الخ واندفع ما يقال ان الطعن بهذا الوجه انما
يدل على ان اهل السنة يقولون ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعل
الله ركن من المعجزة وحينئذ فلا يصح قول الش فانظر الخ   ركن في دلالة المعجزة اي لان المعجزة
لا تدل الا ان وجدت ولا توجد وتتحقق الا اذا كانت فعلا من الله خارقا مقارنا للتحدي
فكون الخارق فعلا لله يصح اعتباره وكذا في المعجزة وركنا في دلالتها لكن المناسب هنا حذف
دلالة لان السياق في اعتباره ركنا في المعجزة فتامل   واثباته اي واثبات كون الخارق
فعلا لله يتوقف على معرفة الوحدانية اي على العلم بها فوجب توقف معرفة النبوة على
الوحدانية الاولى اما زيادة معرفة هنا ايضا قبل الوحدانية او حذفها من الاول لا حذفها من
هنا اي واذا توقف معرفة النبوة على الوحدانية صح ما قاله ابن التلمساني من ان صحة
النبوة متوقفة على الوحدانية وبطل ما قاله بعض المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف
على الوحدانية   ضرورة توقفها اي النبوة على دلالة المعجزة المتوقفة هي اي دلالة
المعجزة على الوحدانية   وقد صرح المقترح في شرح الارشاد الخ الارشاد اسم كتاب لامام
الحرمين وشرحه المقترح بشرح الخ   ركن في المعجزة اي على كل قول   لانه قال الاولى
فقال اذ لا وجه للتعليل   ما اتى احد اي ما وصل احد من منكري النبوات الى هذا الانكار
بسبب جحده دلالة المعجزات الا من جهة جهله باركانها   في جحد في السببية متعلقة

فقد يجهل الخ هذا تفريع على الجهل باركانها

منكر النبوات وضمير اركانها للمعجزة
اوان الغالمتغلبل ثم قال اي المفترح وهذا الصنيع يشعر بان الشيخ نزل كلاما من كلام
المفترح وقد يعتقد انه اي الخارج للعادة وقوله وانه اي ما وقع به التحدي
والخوص في العلوم الواو بمعنى او وعرف ان الذي الخ هذا تفسير لسلوك مسلك
الحق ولو قال بان عرف الخ كان اوضح وهو اي الله تعالى وانه اي الذي وقع
التحدي وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة لم يستريب في حصول الخ اي لم يشك في
حصول العلم له بالنبوة اي لم يشك في انه حصل له تصديق ذلك الرسول في دعوى
الرسالة وهذا جواب اما كان الاولى قرنه بالفا ولا يختص ذلك بصورة اي ولا
يختص ذلك الخارق بخارق معين ولا بمفترح اي ذلك الخارق الموصوف بما تقدم
وقوله في دلالته اي على صدق الرسول الى مثال لان دلالته ضرورية واما ما يذكرونه من
ان دعوى الرسالة واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك انا رسول هذا الملك اليكم لتفعلوا
كذا وهو بمرئ منه ومسمع وعلامة صدقي قيامه من محله وقعوده ثلاث مرات والحاله ان
هذا على خلاف عادته فيفعل الملك ذلك فمن شاهد الملك يفعل هذا الفعل يقع في قلبه
صدق مدعي انه رسوله فهو توضيح وتبيين الا ان دلالة المعجزة متوقف على ذلك حتى
يكون هذا المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في
الغايب في جواب صاحبنا اي وهو ابن ذكري جعل بعض الدليل اي وهو
ما ادعي كون المعجزة فعلا لله اي انه جعل المعجزة الامر الخارق للعادة المقارن لدعوى التحدي
غير مضموم للبعض الثاني وهو كون ذلك هو الخارق فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط
واما جوابه الثاني اي وهو قوله اما نسلم توقف الصدق على ثبوت الوحدانية
لم لا يجوز ان يكون ظهور الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فالدور اللازم
غير ممتنع لانه دور معي لا يبنني والذي ثبت بالبرهان امتناعه انما هو الثاني لا الاول
غير صحيح خبر ان ولا يخفى عدم مطابقته لاسمها لانه مونث وحينئذ فلا بد ان يوول دعواه
بمدعاه او يجعل الخبر على حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير في دعواه المعترض وهو
ابن ذكري بل الذي يدل عليه اي على ثبوت الوحدانية التمانع الملزوم للعجز بان
نقول تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه عدم وجود الخارق
لكن عدم وجود الخارق باطل لوجوده بالمشاهدة فبطل ما استلزمه من العجز فبطل ما استلزمه
من التمانع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب

فظهر

فظهر لك ان الذي يدل على ثبوت الوحدانية لا ظهور الخارق على يد المتحدي كما قال ابن ذكري
وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالنظر لدلالته على الوحدانية فالضمير في فيه راجع
للخارق المفهوم من الكلام ان يقال الخ تقريره ان نقول تعدد الاله يلزمه التمانع
والتمانع يلزمه عجز الالهين وعجزهما يلزمه عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم اللازم للشيء
لازم لذلك الشيء وحينئذ فكلما تعدد الاله لم يوجد الخارق لكن التالي باطل لوجود الخارق
بالمشاهدة فبطل المقدم وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب هذا محصل
قوله وغاية ما يحاول منه الخ وانت خبير بان ما قاله الابي اذ يمكن ان يقال لو كان لله
شريك لما وجد الخارق لكن التالي باطل لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان التعدد مستلزم التمانع المستلزم للعجز المستلزم لعدم وجود الخارق فقول الشيخ وغاية
ما يحاول فيه الخ فيه نظر اذ عجز احدهما الخ سند للمقدمة الثانية وهي وعجز
الالهين لازم للتمانع وهو جواب عما يقال بل انه عند التمانع ينفذ مراد احدهما دون الاخر
واللازم للتمانع اما عجزهما او عجز احدهما فكيف يقول وعجز الالهين لازم للتمانع وقد
عرفت ان لازم اللازم لازم كان الاولى ان يقول وقد عرفت ان لازم اللازم للشيء لازم لذلك
الشيء فاذا كان الخ اي فاذا عرفت ذلك كان الاستدلال بالخارق على الوحدانية ان
يقال كلما تعدد الاله لشاهده وقوع هذا الخارق هذا محل الشاهد فانه قد اخذ
وقوع الخارق دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدانية وهي الاستثنائية ولم يوجد دليلا
مستقلا للوحدانية كما قال ابن ذكري والخارق اي فوجود الخارق ووقوعه وقوله
على احدى مقدمتي الوحدانية اي على احد مقدمتي دليل الوحدانية ففيه حذف
مضاف لانه اي الخارق دليل على الوحدانية مستقل اي كما قال ابن ذكري وقد يقال
ان الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال به يركب ومركب عند المناطقة فالعالم
دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال به عليه يركب فكذلك الخارق
يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال به عليها يركب فيمكن ان يكون كلام ابن
ذكري جاريا على طريق الاصوليين وحينئذ فلا اعتراض عليه بما ذكره الشيخ تامل موافقته
الخ تعبيره بالموافقة فيه تسمح لان الناظم لم يقل بذلك حتى ياتي بالموافقة فكان
الانسب ان يقول الثاني ان ما ذكره من ان الخارق دليل على الصدق والوحدانية معا تسليم
منه ان دليل الوحدانية عقلي تسليم منه ان دلالة الوحدانية عقلي اي لان الخارق
انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة ليست الا عقلية كيف وهو في

لم

بمحاولة اي الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو بعده للحال اي لا يصح جريه على هذه
الوانغة المقتضية لتسليم ان دليل الوحدانية عقلي والحال انه في مقام محاولة تصحيح
الاستدلال عليها بالسمع فهذا نقيض المقصود ولهذا قال المص فصار في هذا الجواب نظير من
يعتقد انه بينا وهو في الحقيقة عدمه لان محاولة الاستدلال عليها بالسمع نظير من
يعتقد انه يبني بيتا وتسليمه الاستدلال عليها بالدليل العقلي حال المحاولة نظير من
هدم البيت حال بنائه فلا يخفى فساده اي لاختلاف الجهة في نفس الامر لان
دلالة الخارق على الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا للتحدي معجوزا عن معارضته
ودلالته على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم سواء كان خارقا
اولا اذ لو تعدد الاله لتمانعا فلا يوجد فعل من الافعال لا هذا الخارق ولا غيره
وهو واضح البطلان اي لانه لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على النبوة العلم
بالوحدانية ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على الوحدانية العلم بالنبوة
مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة
كونه مقارنا لدعوى المتحدي معجزة بطلت المعية اي التي ذكرها المجيب بمعنى
انه لا يدل عليهما في ان واحد لانهما اي الصدق وثبوت الوحدانية وقوله حين
اي حين اذ كانت دلالة الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة لا يجتمعان اي لا يمكن
ان يصاحب احدهما الاخر بل متى وجد احدهما عدم الاخر فالدور اللازم هنا
اي الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالسمع لا يكون الا دور تقدم وذلك لان
صدق الرسول وثبوت الوحدانية كل واحد منهما متوقف في تحققه على تقدم الاخر
عليه لا دور معية لانه ما توقف فيه وجود كل من امرين على مصاحبة الاخر في
الخارج او الذهن كالجوهر والعرض المتصاحبين في الخارج والابوة والبنوة المتصاحبين في
الذهن والضدان لا يصطحبان ذهنا ولا خارجا الا على سبيل الوهم الرابع من محله
انا نسلم ان توقف كل من الصدق وثبوت الوحدانية على الاخر من قبيل الدور المعي لكن
لكن هذا لا يدفع لزوم الدور السبقي على تقدير الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالدليل
السمعي وذلك لان الدليل السمعي متوقف على الصدق والصدق مقارن للوحدانية فتكون
الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها للصدق السابق عليه فلو استدللنا
بالدليل السمعي على الوحدانية كانت الوحدانية متاخرة عن الدليل السمعي ضرورة
تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به

عليها ان

عليها ان يكون كل منهما متقدما على نفسه متاخرا عنها وهذا دور لا يدفع خبران
وقال على تقدير تسليمه لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا
الوجه على سبيل التنازل بالنسبة للثالث كان الثاني على سبيل التنازل بالنسبة للاول
بل هو اي دور المعية وقوله تحققه اي تحقق دور التقدم وقوله وذلك اي وبيانه
اي كون دور المعية لا يدفع دور التقدم بل يحققه وقوله وجب ان يتقدم اي ثبوت
الوحدانية وقوله على ما اي على شيء وهو الدليل السمعي وقوله المتقدم بالجر نعت للدليل
السمعي وقوله على ما اي على وحدانية تستفاد منه اي من السمع فتصدق ما الوحدانية
ومرفوع يستفاد عليها عائد والضمير المجرور بمن عائد على الدليل وانت خبير بانه في
غنية عن هذا وقوله متقدما على حذف اي التفسيرية اي متقدما وهو بيان
للاشارة ضرورة ان الاستدلال الخ هذا سند لقوله فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية
كذلك ضرورة تاخره الخ هذا بيان للملازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير
العلم بالدليل وانه على التعاقب وقد تقدم نحو ذلك في اول الكتاب تكلمه ايضا
اي دليل السمع وقوله متوقف عليها اي على الوحدانية فاتى بضمير الفصل تقريرا
للحكم ضرورة تاخره اي الدليل السمعي وقوله عن دليله اي عن دليل السمع وقوله
وهو اي دليله الصدق وقوله لما سلمه المعترض سند لقوله ضرورة تاخره اي دليل
السمع ضرورة اي وجوبا فهو بيان لجهة القضية وليس المراد بالضرورة البداهة
والحاصل ان كون الصدق والوحدانية متقاربين لما بينهما من الدور المعي لا يمنع من
لزوم الدور السبقي اذا استدل بالدليل السمعي على الوحدانية لان الصدق متقدم
على دليل السمع فتكون الوحدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما تقدم عليه
احد المتقارنين يتقدم عليه الاخر وحينئذ فمتى استدل على الوحدانية بالسمع وجب
ان يتقدم الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول كيف وقد
كانت الوحدانية متقدمة عليه لمقارنتها للصدق المتقدم عليه ولو قال المص مثل
ما قلنا كان اوضح واخصر من ما ذكره ويصح ان يستدل على الوحدانية الخ هذا
عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين
وهو رايي وانما اتى بالاسم الظاهر وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير لطول الفصل وكان
الاولى ان يقدم هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل سمعي وهذا دليل عقلي
وعبر هنا بيصح لمناسبة المعطوف عليه والا فالاولى حذفها وكان المناسب ان

باني بايضاً ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايضا يستدل على الوحدة انبه بما
تقدم في وحدة الصفات اي بما تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة الصفات عددا
اي من جهة العدد فهو منصوب التمييز ان تعدد اي الاله او الاحتياج
عطف على وجود ان توقف اي الاله على عدد دون ذلك اي اقل من عدد الممكنات
وقضيته ان اللازم لوقف عدد الاله دون عدد الممكنات الاحتياج الى مخصص فقط وليس
كذلك بل ويلزم عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد نسبتها واحدة
لكون الاله واقفا على عدد دون غيره يفتقر لمخصص يخصصه بالوقوف على ذلك العدد
فان كان وقوفه لغير مخصص لزم الترجيح بدون مرجح وكل من اللازمين باطل فكذا ملزومها
وهو تعدد الاله ووقوفه على عدد اقل من عدد الممكنات وكلاهما محال اي وكل من
الامرين اعني وجود ما لانهاية له عددا او الاحتياج الى مخصص محال في جانب الاله وقد
سبق وجه استحالته وانما كان اللازم محالا لان ملزومه وهو تعدد الاله محالا واذا استحال
تعدده ثبتت وحدته وهو المطلوب هذا الاشارة راجعة لكلام المتن وقوله دليل
اخر اي عقلي وقد تقدم نظيره فيه اشارة الى ان قول المص بما تقدم في وحدة الصفات
فيه حذف مضاف اي بنظير ما تقدم الخ وبيانه اي وبيان ذلك الدليل لم يعدد
الاله اولا اي اولا يتعدد بتعدد الممكنات بل يقف على عدد دون عدد الممكنات
ظاهره اي لانه ليس هناك قسم ثالث اذ لا واسطة بين الشيء ونقيضه ثم ان
التعبير بقوله لم يخل يقتضي ان القضية منفصلة مانعة خلو فقط مع انها منفصلة
حقيقية مانعة جمع وخلو معا الا ان يراد هنا بمانعة الخلو المعنى الاعم اي ما امتنع
الخلو من طرفيها سوا امتنع اجتماعهما ايضا او لا فالحقيقية من افرادها والقسم الاول
اي وهو تعدد الاله بتعدد الممكنات لما فيه من وجود ما لا نهاية لعدده اي
ووجود ذلك محال وفيه ان تلك الاله لا تكون الا قديمة ووجود ما لا نهاية له من القديم
غير محال الا ترى ان الله تعالى يتصف بكمالات وجودية لا نهاية لها والدليل انما قام على استحالة له
وجود حوادث لا نهاية لها والقسم الثاني اي وهو وقوف الاله على عدد دون عدد
الممكنات وافتقار وجودها الواو للتعليل والضمير للالهة اي لافتقار وجود الالهة
وقوله على عددها متعلق بوجودها وقوله من الاعداد المتساوية بيان للغير وقوله عدلا
اي في العقل بالنسبة اليها متعلق بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه اي العدد
المخصوص اي ان العدد المخصوص كمائة مثلا مساو في العقل لغيره من الاعداد كمائتين او

ثلاثمائة

ثلاثمائة او اربعمائة لجميع الاعداد متساوية في العقل فوقوف الالهة على مائة مثلا
دون غيره من الاعداد يفتقر الى فاعل مختار يخصصها بذلك العدد والا لزم الخ
اي والا يفتقر في وجودها على العدد المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح
احد المتساويين اي احد الاعداد المتساوية وهو العدد الذي وقفت عليه الالهة
على ما فوقه من الاعداد وما تحته منها بلا مرجح قوله لانا نقول الخ حاصله انه قد
قام البرهان على ان الاله واجب الوجود واقل ما يتحقق فيه الوجود ذات واحدة
فوجبت الذات الواحدة لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة فاذا الواحد
واجب فلا يتعلق به التخصيص لما سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق
بالممكن واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية له عددا وان
كان له نهاية لزم اما الافتقار الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال فما استلزمهما
من التعدد محال لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة وقوله
فالواحد واجب لا يتعلق به تخصيص اما الزائد الخ هذا راجع للعدد المتناهي اي
اما الزائد المتناهي وقوله فنسبة الاعداد اي المتناهية فيه متساوية ففيه حذف
الصفة وانت خبير بان هذا التفريع غير مستقيم لانه ينتج المحالية لا الاستغنائية
فلو قال اما الزائد فيستغنى عنه وهو محال لان نسبة الاعداد الخ كان احسن ولا
يمكن وجود جميعها هذا راجع للعدد الغير المتناهي فهو محال لانه لا يمكن الخ قوله
وتخصيص الخ هذا من تتمة قوله اما الزائد الخ فكان المناسب الاتيان به بلصقه فيقول فلو
جاز عدد منها لجاز غيره وتخصيص جائز منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل
مختار فان قلت الخ اعلم ان ما لا نهاية له يطلق باطلاقين الاول الموجود
بالفعل الذي لا يقف على حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الموجود منه له
نهاية اذا علمت هذا فحاصل السؤال لم لا يجوز ان يتعدد الاله بعدد الممكنات
ولا يلزم وجود ما لا يتناهى عددا لانا نريد بالممكنات ما سبق في علم الله انها توجد وهذه
لها نهاية لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فقولكم في الدليل لو تعدد الاله بعدد
الممكنات لزم وجود ما لا يتناهى عددا ممنوع وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك
للزم ان الممكنات التي لم توجد بالفعل مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل
لما فيه من قلب الحقائق على انه لو تعدد الاله بعدد الممكنات التي توجد لا تقف على حد
وان كان الموجود بالفعل من الممكنات متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون

الموجود من الالهة بالفعل متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث الموجود يكون من
الالهة بالفعل متناهيا والذي يوجد لا يقف على حد لوجوب القدم للاله فيلزم ان يكون
جميع الالهة موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لا نهاية له في الوجود فما قررتم منه لزمكم
ما المانع الخ ما استفهام تقريري قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد
الالهة بعدد الممكنات وهي خبر مقدم والمانع مبتدا موخر   لانا نقول الخ علة
لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقول السائل   ما سبق قضا الله اي ما تعلقت
ارادة الله بانه يوجد   صانعه اي الوجود   على ان ما يوجد الخ هذا جواب
ثان وكان الاولى تقديمه على الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من قصر عدد الالهة الخ لان
الذي قبله جار على التسليم وارخا العنان وهذا جار على المنع والابطال وذلك لان
السايل يقول نريد بالممكنات ما اراد الله ايجاده فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عددا فيجاب
بانا لو قلنا بذلك فالمحال لازم لان ما اراد الله ايجاده من الممكنات لا يتناهى سلمنا ان
المحال غير لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل   لان جميعها في
الوجود الاجتماعي اي وانها لا تقف على احد   ولا شك ان هذا النوع اي وهو
ما يوجد من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية الخ من للتبعيض
اي الذي هو فرد من افراد عدم النهاية لان عدم النهاية تحته فردان كما علمت [illegible]
الفرد الاخر هو عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود   وعدم النهاية الخ جواب عما
يقال اذا كان هذا القسم ممكنا في الممكنات فلم لا يجوز ان تكون الالهة كالممكنات في
هذا النوع والجواب ان الالهة لا يعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون الا قديمة
والقديم لا يكون الا موجودا   المستحيل منه اي من عدم النهاية   كما في الممكنات
تشبيه في المنفي   وبهذا الدليل الخ لما فرغ من الكلام على وحدة الصفات ووحدة
الذات شرع في الكلام على وحدة الافعال فقال وبهذا الدليل واتى باشارة القريب مع ان
دليل التمانع قد تقدم في اول المبحث وذكر بعده ادلة غيره لكونه قريبا حكما لتقرره في الذهن
وذلك لان دليل التمانع هو العمدة في اثبات الوحدانية فهو الذي في البال والخاطر
بعينه اتى بهذا التاكيد تبكيتا للخصوم وهم القدرية لما هم عليه من
الغباوة لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية الذات ولم يعتبروه دليلا على وحدانية
الافعال فلزمهم ما لزم من الفساد   يعني اتى بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع
الاشارة للدليل القريب   لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل

والشرب

والشرب وجميع الحركات الاختيارية سواكانت صادرة من العباد او من غيرهم
والمطابق لذلك ان لو قال الافعال الحيوانات لكنه غلب العباد على غيرهم وسكت عن
صفاتهم كالبياض والسواد لان الخصم لا ينازع في كونها مخلوقة لله كما ان الافعال
الاضطرارية كذلك   ولا تاثير للقدرة الحادثة فيها اي الافعال الاختيارية وهذه
الجملة تقرير وتصحيح لما افهمه الحصر قبل وكانه اتى بها توطئة لما بعد قوله بل هي
اي قدرتهم الحادثة وقوله موجودة اتى به تمهيدا لما بعده وقوله مقارنة اي
للافعال واتى بهذا الانتقال للرد على الجبرية صريحا وان كان ما قبله يستلزم الرد
عليهم   يعني ان الدليل اتى الش بالعناية لان كلام المص ليس صريحا في ان الدليل
على رد مذهب القدرية هو دليل التمانع بل هو مقتضيه   الحادثة للعباد اي
الحيوان واللام متعلقة بمحذوف حال من الضمير المرفوع في الحادثة   هي المؤثرة في
افعالهم اي في ذات الفعل وفي اخص اوصافه   ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا
اي لا في ذات الفعل ولا في اخص وصفه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة من ان
الحركة باعتبار كونها فعلا اثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا اثر فيها
العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف على ان القدرة الحادثة على حذف ضمير الشان
اي وانه لا تاثير الخ وهو عطف لازم على ملزوم   ولا جريان لها اي للافعال
الاختيارية على وفق ارادته وظاهره سواكانت خيرا او شرا لان مرادهم بعدم جريانها
على وفق الارادة انه تعالى لا يخصصها بل العبد هو الذي يوثر عندهم في افعاله
الاختيارية بقدرته وارادته وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته انه لا يريدها
لان هذا لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له تعالى اتفاقا لان الارادة عندهم
بمعنى الارادة الامر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المص   هو
دليل التمانع هذا خبر ان واتى بضمير الفصل لما وقع بين المبتدا والخبر من الفصل
وتقريره ان تقول لو وجد اله موثر في فعل من الافعال غير الله تعالى للزم التمانع لكن
تمانع الالهين محال اذ لو حصل تمانعهما للزم عجزهما وعجزهما محال اذ لو عجزا لما حصل
فعل من الافعال لكن عدم فعل باطل لوجوده بالمشاهدة ووجه لزوم التمانع انه لو توارد
قدرتان على فعل فاما ان يختلف مرادهما فيه اولا فان كان الاول وحصل باحدهما
لزم عجز الاخر وان حصل بهما على وفق الارادتين لزم اجتماع الضدين او النقيضين وان
كان الثاني وحصل بهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما

لزم عجز الاخر ويلزم من عجز احد المثلين عجز الثاني في تعدد الخ في المعنى على
ثبوت العجز قد اختصر الكلام في الدليل ولو اتى به من غير اختصار لجعل اللازم التمانع
والتمانع يلزمه العجز لكن نظر الشارح الى ان لازم اللازم لازم ولكن اللازم الاخير عدم وجود
الفعل وذلك لازم بعينه في مذهب القدرية الاشارة راجعة للازم في
التمانع على تعدد الالهة وفي بمعنى على اي وذلك اللازم بعينه وهو العجز لازم على مذهب
القدرية ما نفعله مفعول ثان لجعلوا وكان الاولى ان يقول مانعا بالتنكير لانه في
الاصل خبر عن نفعل وكانه انثه وان كان المبتدا مذكرا مراعاة لاكتسابه التانيث من
المضاف اليه بقي ان الاولى ان يقول مانعين لان الارادة لها تعلق مستقل وكذا القدرة
مع القطع بان ذلك الفعل الخ لا يتم الرد عليهم الا بملاحظة هذا وان كانوا ينكرون
ذلك وانما رد عليهم بذلك مع انكارهم له لقيام الدليل القطعي عليهم فانكارهم له كالعدم
بوصف العموم الباء بمعنى على ووصف بمعنى وجه اي تعلقا اتيا على وجه العموم
لجميعها اي جميع الممكنات وفي بعض النسخ بجميعها بالباء الموحدة وهي متعلقة بتعلق
فصار اذا الخ اي فصار هذا الفعل اذ كانت قدرة الله وارادته عامتي التعلق
قد توجهت اليه قدرة العبد وارادته وقدرة مولانا وارادته وحصل التمانع فيأتي العجز في
عدم وجود الفعل لما عرفت الخ المقام في غنية عن هذه الاستفادة لما تقدم له
وهو قوله مع القطع بان ذلك الفعل الخ ثم زعمت القدرية الخ الاولى ان يأتي بـ[illegible]
الكلام على وجه الاستدراك على ما قلناه من اللوازم مجوس هذه الامة وصف
القدرية بهذا الوصف لشبههم المجوس لان المجوس اثبتوا الهين فاعل الخير وفاعل
الشر والمعتزلة منعوا صدور الشر عن الله واضافوه الى ابليس تسببا وسعيا والى
العبد مباشرة واصلا بل زادوا على المجوس باثبات الهة لا حصر لها وهذا تشنيع عليهم
والا فهم ليسوا كفارا انظر لقولهم ان قدرة العبد التي يخلق بها افعاله مخلوقة لله وقوله
مجوس هذه الامة اشارة للحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
القدرية مجوس هذه الامة فانه حديث رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح
انه موقوف على ابن عمر اضعف القدريتين التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله
ثبت لها الضعف فيجعل افعل ليس على بابه الاقوال باثبات الشريك الخ هذا
تشنيع في الرد عليهم بحسب ما لزمهم والا فهم لا يقولون بذلك ووسم له بنقيضه
العجز اي ووصف له بالنقيضة التي هي العجز واصل الوسم العلامة بالنار

وغلبة

٢٨٤

وغلبة العجز اي وبغلبة الغير فهو بالجر عطف على نقيضة واذا كان الخ هذا
تعريض بغباوة الخصوم وعدم ذاته اي من حيث هو اله لان وجود ذاته
وهو اله مع كونه عاجزا مغلوبا ناقصا محال واما وجود الذات عاريا عن وصف
الالوهية فلا يمتنع ولا ينفعهم الخ لما انهى الكلام على بيان ما يلزم على مذهبهم من
الفساد وكان الشان ان لهم جوابا من ذلك توجه لتقريره ودفعه فقال ولا ينفعهم
الخ لكن سيأتي له ذلك في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك هنا بان يقول
وما اجابوا به فسيأتي رده ويؤخر الكلام عليه الى ذلك الموضع قالوا اي في
الجواب بان يسلب عنده الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل
الذي اوجده عنده وال في القدرة والارادة بدل من الضمير لا يفعل بالبنا
للفاعل والفاعل ضمير عائد على الله اي لا يفعل الله بالمرتعش من سلبه قدرته
على ذلك الفعل وارادته له وهذا الجواب منهم قد اقتضى الخ اي ان هذا
الجواب انه تعالى عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة اخرى فلا يكون بافعالهم
في عدم لزوم العجز فعل العبد اراد بفعله ما هو جار على يديه يغاصب
عليه اي على الله تعالى ويغلبه عليه اي ويغلب الاله في ذلك الفعل
تعالى بمعنى تنزه وقدره فاعل يغلب فما اشنعه الخ اي واذا عرفت هذا فنذكر لك
تمثيلا يبادر بفضيحته ونقول ما اشبه ضلالهم الخ بان يسلبه اسباب الخ
هذا تصوير للاختبار اشار بذلك الى ان السيد لا يقدر على سلب القدرة وانما
يقدر على سلب اسبابها من الاكل والشرب * بمن يصف الخ اي بضلال من
يصف انسانا ففي العبارة حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان
كانت الواو للحال ما يجعلوه من الجواب اشار بذلك الى ان هذا الجواب امر وهمي
ليس ناشئا عن تحقيق في غاية اي مع كونه في غاية من القوة اما اذا ملكه
اي اما اذا ملك السيد العبد التوهمات اراد بها الامور الوهمية لان التوهم
فعل الشخص على ان جوابهم الخ هذا الزام لهم على طريق ارخاء العنان اي سلمنا
ما ذكروه من الجواب وانه يندفع به ما الزمهم من عجز الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم
على اصلهم الخ من وجوب مراعاة الخ اي من وجوب ذلك اي وجوبا عقليا
وانه يستحيل الخ عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم على الملزوم
والضمير للشان بعد ان كلفه ظاهره ان ازالتها قبل التكليف غير مستحيل مع

ان مقتضى قواعدهم استحالة سلبها مطلقا قبل التكليف وبعده بما يعبر اي
بقدرة وارادة يتيسر عليه الافعال بها واذا عرفت هذا اي ماذكر من رد مذهب
القدرية ودل عليه ظاهر الخ اي والظاهر اذا كثرت افادة القوة وانما لم يقل ودل
عليه ما في الكتاب لان ما جانبه لم يدل عليه نصا بل دلالته على ما ذكر احتمال
راجح والحديث عطف على الكتاب فهو مدخول للظ والحديث قول عمر وان
نسب للنبي صلى الله عليه وسلم وعبر بالحديث دون السنة التي هي اعم منه
لانه هو الذي يدل على ما ذكر بخلاف غيره من افرادها نقل ظهور البدع الخ
بهذا الظرف ليفيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة ومن في معناهم من كبار
التابعين من ان الله تجبان لما قاله اهل السنة ذاتا كان او فعلا اي سوا
كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل ما يشمل القول وكان عليه
ان يزيد او لونا واعلم ان خلقه الله تعالى للذوات والالوان والافعال الاضطرارية
لا نزاع فيه والنزاع انما هو في الاقوال والافعال الاختيارية في ملك جميع الخ الاولى
ان يقول لا يشاركه في ايجاد ذلك شي وان التاثير عطف على ان الله وعطف
ايجاده الممكنات على التاثير من عطف الخاص على العام بنا على ان القدرة القديمة
توثر في الاعدام كما توثر في الايجاد واما على القول بانها لا توثر الا في الايجاد فهو من عطف
التفسير قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر والله خلقكم وما تعملون قضيته
ان الايتين مما يدل لمذهب اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتاثير وبيان ذلك في
الاية الاولى ان كل فيها روايتان رواية بالرفع ورواية بالنصب فعلى رواية النصب
يكون العامل فيها فعلا محذوفا يدل عليه ما بعدها والتقدير انا خلقنا كل شيء
خلقناه بقدر فيكون المعنى على عموم خلق الممكنات الموجودة ودلالة العام من باب
الظ فالاية على هذه الرواية حجة لنا وعلى رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون
جملة خلقناه خبرا ولانه حكم كرواية النصب وعلى هذا الاحتمال فالاية حجة لنا ايضا
وعلى الاحتمال الاخر وهو ان يكون جملة خلقناه صفة لكل شيء والظرف متعلق
بمحذوف خبر فالاية لا تكون حجة لنا ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم
ان غير المخلوق لله ليس بقدر وغير المخلوق لله يحتمل ان يكون ذاته وصفاته ويحتمل
ان تكون ذاته وصفاته وافعال العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول والمعتزلة
يقولون بالثاني فالاية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا لاحد الفريقين وبيانه في الاية

الثانية ان ما يحتمل ان يكون مصدرية اي والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل المصدر على
اسم المفعول لتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى المصدري
اي وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة السياق ودلالة العلم من باب
الظ ويحتمل ان تكون موصولة فهي اذا من الفاظ العموم ودلالة العام من باب الظاهر
ويحتمل ان تكون نافية اي والله خلقكم وما تعملون شيا الى غير ذلك من الظواهر
اي كقوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن بدليل العقل وكقوله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق وانما جعل هذه ظواهر لا نصوص لما فيها من الاحتمال واتى بقوله لا تنحصر
مبالغة وفاته ان يقول والظواهر اذا كثرت افادة القطع كما فاته التعرض لما يدل عليه
من ظواهر الاحاديث والاجماع وما نقل الخ لما انهى الكلام على رد مذهب القدرية
وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض اهل السنة ما يقرب
من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان فساده فقال وما نقل الخ من ان لله قولا
الخ هذا يقتضي انه قال بما تقوله الجماعة وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه هنا
بان القدرة الحادثة توثر في الافعال هذا من الاسناد للسبب لان الموثر عنده انما
هو العبد لا قدرته قال في الافعال المعهودة اي في افعاله الاختيارية بل على اقدار
[illegible] اي تقديرات وتخصيصات خصصها الله بارادته من حيث وجود
الفعل في الزمان المخصوص والمكان الكائن على الوجه المخصوص فالعبد يوجد فعله
بقدرته وتخصيص ذلك الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله
والحاصل ان القدرية يقولون ان افعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته تبعا
لارادته وامام الحرمين يقولون ان افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته الحادثة تبعا
لارادة الله تخصيصه بما يجوز عليه لان العبد يستحيل منه تخصيص الفعل
لان تخصيصه يستند على العلم به من كل وجه وذلك انما هو الله تعالى فقد جعل
المخصص غير الفاعل وفيه انه لا معنى لتخصيص الفعل الا ايجاده على وجه مخصوص
وحينئذ فالمخصص هو الفاعل وهذا القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل والنقل لان
العقل يقتضي ان العبد لا يكلف بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي للتكليف وانما
يكلف بفعله واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله تعالى الله خالق
كل شيء وانا كل شيء خلقناه بقدر فحمل الخلق في هذه الايات ونحوها على التقدير فهو
سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدره اي مرتب كونه على مقادير وتخاصيص ونحن نمنع

ان الخبر منافي التكليف كما بان وح فيجعل الخلق في الفعل على حقيقته وهو الايجاد
والاختراع   لا يصح القول به اي بالنسبة لمن له اجتهاد في الفن فن قوله
ولا تقليد اي بالنسبة لغير المجتهد   ان صح عنه هذا يقتضي ان هذا
القول لم يثبت عنه فيخالف ما يقتضيه ما مر من ثبوته عنه ورجوعه عنه
لما قاله الجماعة   وعدم جريه على السنة اي وعدم جريه على ظاهر ما ورد في
السنة واراد بها هنا القران والحديث وقوله عقلا راجع لفساده قطعا وقوله
ونقلا راجع لقوله وعدم جريه على السنة ففي الكلام لف ونشر مرتب بالنظر لطرفي
العلة وقوله لان القدرة الخ سنده لقوله عقلا ولم يتعرض للسنده بالنظر للطرف الثاني
لظهوره بما تقدم ولو قال الشارح لفساده قطعا عقلا ونقلا لعدم جريه على ظاهر ما ورد
في السنة ولان القدرة الخ كان اوضح واحسن   او لا دليل الحصر انه لا واسطة
بين النقيضين   فان كان الاول اي فان ثبت الاول وهو ان الايجاد من صفة
نفسها اي من صفة نفسية لها   وكلا الامرين الاول وكلا اللازمين وهما
سلب الصفة النفسية وغلبته قدرة مولانا تعالى فبطل المقدم وهو كون
الايجاد صفة نفسية للقدرة الحادثة   وفرض ان الله اراد ان يوجد ذلك
الفعل اي بقدرته فاذا اوجده العبد لم يقع ما شاءه الله واراده فيكون مقهورا
مغلوبا هذا كلامه وانت خبير بان مذهب العلم امام الحرمين ان التعلق بالفعل
والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا تاثير لها فيه وانما الواقع منه
المولى تخصيص ذلك الفعل بارادته ليوجده العبد لا يوجده هو بقدرته وح
فلا معنى لهذا الترديد الذي ذكره فلا يلزمه شي من اللازمين المذكورين فكان
الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم توقف الصفة النفسية على شي وهي لا توقف
اصلا وان كان الثاني   ولا يدفع محذور الخ جواب عما يقال ان الغلبة والعجز
مدفوع من حيث ان التاثير لقدرة العبد موقوف على ارادة الله فقوله ولا يدفع
بالبنا للفاعل وهو قوله اي امام الحرمين ولفظ محذور بالنصب على المفعولية
وقوله في الثاني اي في الامر الثاني   لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها اي على شي
وح فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة العبد على وفق ارادة الله تعالى فلزمت
العلة المذكورة   وان كان الثاني هذا قسيم قوله فان كان الاول والثاني
هو ما اشار له سابقا بقوله او لا   الى معنى يقوم بها اي بالقدرة   هل ذلك

اي

اي هل ايجاب التاثير لها من صفة نفس المعنى الذي اوجب لها التاثير او من
اجل معنى قائم بذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير فان كان الاول لزم قيام المعنى
بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذي اوجب للقدرة التاثير والمعنى الثاني
القدرة وان كان الثاني لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فقوله ثم لزم التسلسل راجع
لما يليه وهو قوله او لمعنى قائم به وقوله وقيام المعنى بالمعنى راجع لما رجع اليه التسلسل
ولما قبله   لزم ان يفتقر الى معنى   ان قلت قد تكون حالا قلنا الحال من
لوازمه فتجيء لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون لاجل صفة نفسية للقدرة او
لاجل معنى اخر قائم بها   عن القاضي المراد به ابو بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهما كامام الحرمين من محققي مذهب الاشعري
نؤثر في اخص الخ حاصله ان الفعل له جهة خصوص وجهة عموم فمن حيث انه
فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب ومن حيث كونه صلاة او صوما متعلق لقدرة
العبد والكون صلاة من قبيل انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال
امر ثابت في الخارج لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله واما الاعتبار فامر
معتبر في الذهن وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوت في الذهن فقط   لا في
وجوده اي الفعل اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لان المؤثر
في ذلك قدرة الرب   حال اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وم
والاستاذ ينفي الواسطة بينهما   واعتبار عطف تفسير   وفرق اي
الشهرستاني والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة بذات الفعل وبالكسب تعلقها
به على وجه التاثير في اخص وصفه   من حيث هي حركة اي لا من حيث
كونها صلاة   تنسب الى فعل الله ايجادا الاولى حذف لفظ فعل ويقول تنسب
الى الله ايجادا لا اكتسابا وقوله واختراعا عطف مرادف   ويلزم من ذلك اي
من ايجاده لها   علمه بها اي بالحركة من جميع وجوهها لان المختار للشي
لا بد ان يكون عالما به من جميع وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه
المتعلقة بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم علمه بها
من حيث انها صلاة   وانه لا يفعل في ذاته عطف على علمه اي ويلزم انه
لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن قواعد اهل السنة ان المخترع مفعوله
لا يقوم به بل بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة لا بالنظر لقواعد

المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع قد يقوم به فعل فان العبد يخلق"
فعله عندهم ولا يتصف بها اي بالحركة اتصاف قيام هذا لازم لما قبله
فلا تضاف اليه تفريع على قوله تنسب الى الله من حيث انها حركة اي ان
الحركة تنسب الى الله من حيث انها حركة على جهة الايجاد والاختراع ولا تضاف
اليه الحركة من حيث خصوصها الكائن من العبد لكونها صلاة او سرقة فلا
تضاف من العبد اي فلا تضاف الحركة لله تعالى من حيث الخصوص الكائن من
العبد وقدم المجرور اهتماما به فيقال اوجدها واحد لها اي ولا يقال اوجد
الله الصلاة ولا انه مصلي ولا سارق وهذا اي قوله فيقال الخ راجع لما قبله على سبيل
اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من حيث انها حركة تنسب الى الله
ايجادا والثاني تفسير لقوله ولا يتصف بها اتصاف قيام وتنسب الى العبد
من حيث خصوصها فيقال انه يصلي وسارق وزان وهو اي خصوصها كون تلك
الصفة صلاة واتى بقوله تلك الصفة وان كان المناسب للسياق السابق تلك الحركة
مراعاة لقوله صلاة ولان الحركة فرض من مثال ولانا الخ في قوة التعليل لما قبله
وقوله لا في ذلك الوجه اي الحال الذي هو اخص وصف الفعل ولا يشترط علمه
اي العبد وقوله من كل وجه اي بل المشترط علمه به من حيث الخصوص فقط
والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوق له
ونعوذ بالله من ذلك وذاته محل فعله وكسبه اي وذات العبد محل فعله
الذي هو اخص وصف الحركة فمحل الحركة من حيث العموم والخصوص ذات العبد
وقوله وكسبه اي محل كسبه وهو التاثير في اخص وصف الحركة وتكون صفة
له صفة بالنصب خبر تكون واسمها ضمير يعود على الافعال المفهومة من السياق
وقوله فتكون صفة له اي من حيث العموم والخصوص فقوله فيقال انه متحرك
راجع للاول ومصل وغاصب راجع للثاني وان اتصل الخ هذا انتقال
للكلام على جهة الخصوص بعدما تكلم على الامرين فقوله وان اتصل به اي بالفعل
امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمي ذلك الفعل طاعة وعبادة وقوله على
خلافه اي على خلاف النهي وذلك الوجه اي وذلك الحال الذي هو اخص
وصف الفعل كالكون صلاة والكون زنى فيقبل فعل الخ اي ولم يقل تحرك"
ولا لا تحرك وهو المقابل بالثواب والعقاب اي في الآجل فقوله

وبالمدح

وبالمدح والذم اي في العاجل لا من حيث انه موجود عطف على معنى اي
والفعل مكلف به من حيث ذلك الوجه اي كونه صلاة او غصبا او زنى او نحو
ذلك من الخصوصيات لا من حيث انه موجود والضمير في انه عائد على الفعل قوله
فان ذلك الوجه اي الوجود المفهوم من موجود وقوله لا يختلف به اي لا يختلف
فيه الفعل فالوجود قدر مشترك يعم الافعال وحينئذ فلو امر بالصلاة من حيث هي فعل
موجود لكان كل موجود مامورا به ولو نهى مثلا عن الغصب من حيث انه فعل
موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل فكذلك الملزوم فوجب ان يكون
التكليف انما توجه للافعال من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب فان قلت"
الملازمة ممنوعة اذ الامر والنهي عن فعل ما لا يقتضي الامر والنهي عن جميع الافعال
قلت متى توجه الامر او النهي باعتبار الوجود كان المراد افراده التي يتحقق فيها لان
الماهيات يستحيل ان تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة ايجادها وانما تطلب
في حقيقته المتحقق جزئياتها ولا تنحصر في فرد من الافراد فيجب الجميع الا ترى انه
لما امر بالصلاة عم الامر جميع افرادها ولما نهى عن الغصب عم النهي جميع افراده ولم
ينحصر في البعض فكذا لو امر بالوجود لوجب ان يعم الامر كل موجود ولو نهى عنه لعم
النهي كل موجود وهذا باطل قال اي الشهرستاني وهذا اي ما قاله
القاضي والاستاذ من ان العبد يوثر في اخص وصف الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان
العبد يوثر في افعاله تبعا لارادته والتعبير بالعدل فيه تسمح اذ لا عدل في قول المعتزلة
فانهم اثبتوا الاشياء الخ حاصله ان المعتزلة قالوا نسبة المعدوم الممكن وان"
حقيقته النفسية واوصافه ثابتة له متقررة في حال عدمه والوجود عندهم زائد
على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي لانه عبارة عن ابراز المعدوم واظهاره فمثلا
الصلاة الواقعة من زيد هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها ولكنها كانت
مستورة والشخص انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت متقررة وثابتة
في نفس الامر بجسمه وعظمه قبل ولادته وكانت مخباة مستورة تشبه ثوب في صندوق
والمولى انما اثر فيها بقدرته الوجود فقط اي اظهرها وابرزها لخارج الاعيان فلم يصفوا
الرب بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم اخراج الذوات الى الوجود
فعلى كلامهم يكون المكلف به هو الوجود لانه متعلق القدرة ويرد عليهم انه لو توجه
التكليف كما يقولون بطلب الوجود للزم الطلب لكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل"

فعل وهو باطل فالتكليف اذن انما هو بالخصوصيات ثم يومر بالصلاة من حيث
اكوانها والاكوان لا امر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات والاكوان
لا امر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها صلاة وهو اخص اوصافها
والحاصل انهم قالوا الحقايق واوصافها النفسية ومن جملتها اخص الاوصاف
ثابتة متقررة حال العدم فلا يكون الاخص مقدورا فصار المطلوب غير مقدور
والمقدور الذي هو الوجود غير المطلوب بخلاف مذهب القاضي فانه لا يقول بشيئية
المعدوم فالوصف النفسي الاخص مقدور للعبد فيصح التكليف به وقد كفر الجبائي
واصحابه القايلين بشيئية المعدوم لانه تصريح بقدم العالم حيث اثبتوا الذوات
موصوفة بالصفات في القدم وهي اي الوجود حال فانث الضمير العايد على
الوجود نظرا لكونه صفة او انه انثه مراعاة للخبر لان الحال يجوز تانيثها
لا يختلف معقولها اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره للخارج الاعيان
وقوله باختلاف الحقايق اي باختلاف افرادها لطلب تلك الحال اي التي هي
الوجود لئلا يلزم التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل
وباعتبارها الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن ومن حيث كونها زنا قبيح
فما توجه به التكليف غير مقدور لان الخصوصية ثابتة مع الحقيقة في حالة
العدم والذي يقدر عليه وهو الوجود لم يتوجه به التكليف لان التكليف
ليس بمطلق حركة بل بقيد كونها صلاة او زكاة الخ اي والشان ان يقع التكليف
بالمقدور بخلاف ما ذهب اليه القاضي فان الخصوصيات عنده مقدورة
للعبد لانه لا يقول بشيئية المعدوم وح فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه
مطابقا للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه اسند وجود الحركة واختراعها
لله اذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك يصح تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلانه
اسند الخصوصية للعبد فيصح التكليف الوارد في الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم
يوافقوا العقل ولا الشرع لان ما توجه به التكليف ليس مقدورا وما هو مقدور لم
يتوجه به التكليف وانت خبير بانه سياتي رد هذا القول وجعله باطلا فكيف يكون
مطابقا للقضايا الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية المعمول بها تامل قال شرف
الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والاستاذ وبين جهة
الاختلاف بينهما وبين ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي مستقيم بخلاف

مذهب



مذهب المعتزلة تعرض هنا لسند الفساد فقال قال شرف الدين الخ وما ذكره
الضمير عايد على القاضي واتباعه كالشهرستاني والاستاذ وحاصل ذلك ان الاشاعرة
لما قالوا ان الافعال الصادرة على ايدي العباد كلها مخلوقة لله بقدرته على وفق
ارادته ولا تاثير لقدرة العبد اصلا الزمهم المعتزلة التكليف بالمحال لان تكليف العبد
بما ليس من فعله محال عندهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون حاصله افعل يا من
لا فعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لا يحصل له فلما اوردوا هذا على اهل السنة قال القاضي
والاستاذ ان قدرة العبد تتعلق باخص وصف الفعل وهو المكلف به قال ابن التلمساني هذا
الذي ذكره القاضي والاستاذ وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة على الاشاعرة
الا انه ضعيف فقول الشارح عن تشنيعات المعتزلة اي التشنيعات الواقعة منهم على
الاشاعرة وقوله وعن الزام التكليف بالمحال اي الالزام للاشاعرة متعلق براي على
تقدير وهو متعلق بتشنيعات وكذلك قوله حيث قالوا والضمير فيه للمعتزلة والقول
له الاشاعرة وجواب ما قالوه انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم عليه شي قبل التكليف
على هذا انتصب امارة الثواب والعقاب للمولى ان ينصب امارة على ذلك ما شا فلو
جعل الاشكال والالوان والمقادير ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا له
ان يجعل امارة على ذلك افعالا خاصة يخلقها في العبد وهذا جواب على سبيل
التنزل وارخا العنان وسياتي رد هذا التشنيع عند قول المتن ومن تعلق القدرة
الحادثة الخ على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله الا انه
ضعيف خبر عن قوله وما ذكروه فكان المناسب حذف قوله الا انه كما ان المناسب
لما بعد الخبر من السند ان يقول غير مستقيم لان كلامه الاتي بعد السند يقتضي
ان ما ذكروه فاسد لا انه ضعيف فان معتمد القاضي الخ هذا سند للضعف
اكوانها اي فالعلة في التاثير الامكان والامكان يتحقق في جهة العموم وفي جهة
الخصوص فمقتضاه تاثير قدرته تعالى في كل من الجهتين وح فليس تخصيص
بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولى من بعض الذي هو اخص وصف
الفعل في عدم اسناده له تعالى وذلك اي المعتمد اي واذا كان معتمدهم
فيما اضافوه للعبد الامكان فليس تخصيص بعض جهات الفعل الذي هو اخص
وصفه في اسناده للعبد باولى من بعض الذي هو الوجود في عدم اسناده اليه
فان هذا الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا سند لما قبله وانت خبير

بانه غير مناسب لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا من جهة المعنى فالمناسب
ان لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فيجب اضافته لقدرته تعالى وحم تعرفه
القاضي تعرفه من غير فارق   في نسبة ساير الممكنات المراد بها برهاني الممكنات
وهو جهة العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع انه
لا يقول بانها مخلوقة لله   وجب اضافته الى قدرة الله لما تقدم مع العلة
امتنع نسبته الى قدرة ما فلا يضاف للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته للعبد
وما فروا الخ حاصله ان القاضي واصحابه انما ذهبوا لهذا المذهب لاجل الفرار من
الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم لهم على هذا المذهب كما بينه الخ فقوله الخ
وما فروا عن الضمير للقاضي واصحابه وعن بمعنى من   لان تلك الحال اي التي
هي اخص وصف الفعل وكان الاولى ان يقول لان اخص الوصف الخ لان هذا رد على
القاضي والاستاذ والاستاذ لا يقول بالحال بل انما يقول بالوجه والاعتبار وقوله الى
ايجادها الضمير للحال وفيه ان الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وقد يجاب بانه
اطلق الوجود على الثبوت اي لا يتصور القصد الى اثباتها   على حالها بالحاء
المهملة المكسورة اي على حدتها دون الذات   مالم يفعل الله الخ اي علة عدم
فعل الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهو الفعل فاراد بالذات الحقيقة
وهذا اي الالزام وقوله فان الوجه الخ توجيه للاشدية والضمير في
يكون للوجه والاعتبار ولم يقل يكونان اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه
ما ليس له وجود في الخارج الاولى ما ليس له ثبوت لان الحال ثابتة في
الخارج ويتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله فكيف يصح الخ استفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح توجه القصد الى ما ليس له ثبوت وقوله اه اي كلام شرف
الدين ابن التلمساني   والحاصل اي وحاصل تحرير الكلام في مسالة الافعال
التي يقال فيها انها مقدورة للعبد   لا تاثير لها اي في ذات الفعل ولا في
اخص وصفه   وانما هي اي القدرة الحادثة مقارنة في الوجود لمقدورها
وهو الحركة وذلك لان العبد اذا عزم على الشيء يخلق الله القدرة امرين والحركة
ولا يرد علينا الزام المعتزلة لنا من الجبر كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها الرب
عللا للثواب والعقاب بل جعلها امارات وعلامات وسياتي توضيحه
ما حكي عن الامام اي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة الحادثة اي من ان

القدرة الحادثة فهو بفتح الهمزة على حذف من البيانية وقوله على اقدار اي تقديرات
وتخصيصات قدرها وعينها الباري تعالى بارادته كالوجود والكون في زمن كذا
ومكان كذا ومقدار كذا ثم ان ما نقل المص عن الامام خلاف ما نقله الغزالي وعبد
الحكيم عليه وكذلك السعد في المقاصد والعضد في المواقف من ان الذي يقوله
الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة فالقدرة الحادثة
عنده جزء مؤثر لا انها مؤثرة استقلالا لا تنفصل الفعل عنه اختلف لكونه له قولان
الجبرية بفتح الباء المزاوجة القدرية وهو الحركة وقوله فقط اي دون قدرة
بخلاف مذهب اهل السنة فان المخلوق في العبد امران مقترنان المقدور وهو
الحركة والقدرة الحادثة   وساووا اي الجبرية بين المضطر والمختار وهذا تعريض
بتفاوتهم   على سبيل الاستقلال اي تبعا لارادة العبد تؤثر على وفق مراده
كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول امام الحرمين وقول
القاضي وقول القدرية وسياتي بيان بطلان القول الرابع وهو مذهب الجبرية
وان اعتمدت في هذه العقيدة بل وفي غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمده
ايضا في غير هذه العقيدة ولو حذفه كان احسن   من القول الذي نقل عن
الامام اي امام الحرمين وهذا يقتضي ان التعجب من نفس القول وقوله كيف يصح
ان يقوله يقتضي ان التعجب من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام   كيف يصح
الخ الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب   مع ما اكثر الخ ما مصدرية
اي مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم موصول   من الادلة متعلقة باكثر وبيان
لما على انها اسم موصول   لتصحيح المذهب الحق ان من الافعال مخلوقة للرب
على وفق ارادته   ومبالغته عطف على ما اكثر   والتضليل لمن يعتقد
ان للقدرة الحادثة تاثيرا ما اي اي تاثير كان كان في ذات الفعل او في اخص وصفه
وكذلك الخ الاشارة راجعة لقوله واعجب اي واعجب من القول الذي نقل
من القاضي والاستاذ   ما يضاده اي مما يضاد ذلك القول المنقول عنهما
وهو طريقة الاشعري   وبالجملة اي واقول قولا مجملا فالذي اقطع به   ولعل
ذلك المقاصد الخ هذا يعارض ما قبله من تنزه هولاء الايمة لان هذا اعتراضه
بقصد ورد ما ذكر عنهم وما مر يخالفه واجيب بان معنى ما مر الذي اقطع به تنزه هولاء
الايمة عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم   جدلية نسبة

قويت منافرته   لافحام خصم اي لاعجازه
للجدل وهو مقابلة الحجة بالحجة
الحق الخ حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله مع انه كلف العبد به
وكيف يكلفه بما ليس مقدورا له وهذا تناقض وتهافت لان تحصيل التكليف ثم افعل
يا من لا فعل له او افعل لا بفعله الا انا وكيف يثيب العبد او يعاقبه على غير ما فعل
فقال لهم الامام يزول ما الزمتم بتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعا
لارادة الرب وتخصيصه كذلك الفعل وفي هذا موافقة المنقول الدالة على ان الله
خالق كل شيء فيحمل الخلق على التقدير ومن اين يلزم ان يكون التخصيص بارادة العبد
وحد فلا يلزم العبث والتهافت ولا اثابة العبد وتعذيبه على غير فعله وقال لهم
القاضي والاستاذ التكليف انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل بالثواب والعقاب   ب
فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم ان ذات الفعل بخلق العبد بل
الخالق لذلك هو الله كما يدل عليه الايات القرآنية نحو الله خالق كل شيء والله
خلقكم وما تعملون فانها تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد
امام الحرمين الاستمرار على القول بذلك واعتقاده بل قصده جر الخصم الى الحق
لانه وافقه في بعض غرضه وخالفه في البعض الاخر فيرجى انجراره الى جميع الحق
لانه يجره شيئا فشيئا وكذا يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد خالق
لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجاء انجراره لانه لو خالفه من اول
وهلة في جميع مدعاه لنفر لتم ان ما ذكره الشارح تنزيه هؤلاء الائمة من ان يكون ما نقل
عنهم مذهبا لهم وجه حسن وان كان مخالفا لما نقله الشهرستاني وابن التلمساني من
ان ذلك قولا ومذهبا لهؤلاء الائمة   ولهذا اي الاشارة راجعة لمضمون قوله
والذي اقطع به الخ او راجعة لمحذوف يفهم مما تقدم والاصل ولعل ذلك انما صدر
منهم في مناظرة جدلية اي وما يصدر في المناظرة لا يعد قولا ومذهبا لقائله ولهذا وقوله
يعني الخ جملة العناية اعتراضية ليست من كلام الدين بل كلام من المص
تؤثر في الحال التعبير بالحال فيه قصور لان الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار لا بالحال   ل
فالمناسب للنقل عن كل من القاضي والاستاذ ان يقول تؤثر في اخص وصف الفعل
والا فالحال اخوانه شيء مع ما سلف عن الشهرستاني وعن شرف الدين ابن
التلمساني من انهما نقلا ذلك على وجه انه قول ومذهب لهؤلاء الائمة وفهمهما مما
يعتمد عليه   كيف وقد نقل اي القاضي والاستفهام للاستبعاد وما نقله من

الاجماع

الاجماع غير مسلم لانقضا به كفر المعتزلة والحق انهم غير كفار بل مؤمنون ثم ان ذكر
المص من نقل القاضي الاجماع على كفر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل
عنه من القول بتأثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نظر لانه يمكن ان يكون
التكفير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله انما هو في الاختراع بمعنى الايجاد
للفعل نفسه كما يقوله القدرية لا بمعنى مطلق التأثير حتى يدخل فيه جعل الفعل
موصوفا بالصفة الذي ذهب هو اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع
والكسب بان الاختراع ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف لذات الفعل وح
فالتأثير الذي اثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على
التأثير الذي قالت به القدرية وعليهم يصدق التكفير الذي نقله نعم لو نقل الاجماع على كفر
من نسب التأثير مطلقا لغير الله صح الاستدلال   من لم يقل بعموم صفات
المعاني اي بعموم تعلقها بان قصر القدرة مثلا على التأثير في الذات والالوان والافعال غير
الاختيارية وهذا الاجماع ايضا غير مسلم ونقله هذا الاجماع ينافي قوله بالتأثير في الاخص
وهذا الاجماع غير ما نقله في الحقيقة   واذا قال اي الشريف وقوله هذا اي ما ذكر
من الشريف التي هي مضمون قوله   مع حقيقتها بالنسبة الخ وجه الحقية انما يقولون
ذات الفعل و اوصافه النفسية لعامة بايجاد الله واختراعه وقدرة العبد انما
تؤثر في اخص وصف اوصاف الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات الفعل واخص
اوصافه بقدرة العبد فهو اشنع مما قبله وحيث كان قوله اشنع فيكون الاعتذار عنه
وتنزيهه عن هذه المقالة احرى   والله تعالى يعلم الخ هذا جار على الانصاف ولا
يخفى ما فيه مع قوله والذي اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف   على اي وجه
صدرت اي هل صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم   وهو
سبحانه حسيبا الخ اي لا نقلها مع التراخي عن ما ذكر يوجب تقليد الغير لهم في ذلك
واعتقاده   عن بيان فسادها اي على تقدير صدورها منهم وقوله او دفعها
اي نفيها عنهم بالمرة وقد شمر المص عن ساعد الجد فلا بين فساد تلك الاقوال على
تقدير انها صدرت منهم على انها مذاهب ثم نزههم عنها ونفى ان تكون اقوالا
لهم   ان امكنه ذلك لان بيان الفساد انما يكون من عالم ذي قوة في الافهام
وكذا الدفع وان كان يمكن من اي فرد لكن الدفع المعتد به لا يكون الا من عالم مقتدى به
وانما قلنا بوجود قدرة متعارية الخ اعلم ان قول المص سابقا وبهذا الدليل يعني

دليل التمانع يستدل على انه تعالى هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة
فيها بل هي موجودة مقارنة لها يتضمن الرد على القدرية والجبرية وقد تقدم الدليل
على بطلان مذهب القدرية وبقي الدليل الدال على بطلان مذهب الجبرية فتوجه
اليه المص بقوله وانما قلنا الخ فهو سند لقوله سابقا بل هي موجودة مقارنة لها
وانت خبير بان قول المص بل هي موجودة مقارنة لها يتضمن امرين الاول وجود
القدرة والثاني مقارنتها للافعال والسند الذي ذكره وهو قوله لما نجده الخ انما
يناسب الامر الاول وهو الوجود وكانه ترك سند الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان
القدرة من باب العرض وقد تقدم انه لايبقى بل ينعدم عقب وجوده لما نجده
اي معشر العقلا من الفرق الضروري الخ اي من حيث ان حركة الاختيار
نحس انها في الوسع بخلاف حركة الاضطرار فانا نحس انها ليست في الوسع والمراد
بحركة الاختيار الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار لتدخل حركة الذاهل
قوله اما مقارنة هذا دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة التي لم يستدها في
المتن واخر الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة في المتن ولا يخفى عدم حسنه
والمراد بمقارنة القدرة للمقدور المقارنة في الوجود فهي مقارنة زمانية لا بحسب
التعقل لان القدرة سابقة بحسب التعقل على المقدور وهذا الحكم اي وهو
مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها في الوجود ليس ثابتا لها من حيث انها قدرة
اي لا نها من حيث كونها قدرة لاتقتضي ذلك ولايستلزمه واستحالة الخ عطف
على انعدامه عطف لازم على ملزوم وهو في قوة كبرى قايلة وكل عرض لايبقى زمانين
فبتقدير وجودها تتقدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عدمها حال وجوده
فيكون مقدورا لقدرة معدومة اي على تقدير عدم وجود مثلها وقد يقال
انه على تقدير عدم وجود المثل انما يلزم وجود شي بقدرة بدون قدرة واما المقدورية
لذلك الشي فلا تترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعلقها
واذا انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة كان اولى
وذلك محال اي وكون الشي مقدورا بقدرة معدومة محال وتقريره لك
اي وتقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا اي تقرير سنده فهو على حذف مضاف
وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو حصل المقدور بقدرة معدومة للزم اجتماع
الضدين لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت القدرة

جاز وجود

جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان يكون ذلك الشي مقدورا عليه حال وجود العجز
والعجز يستدعي معجوزا عنه فيكون ذلك الشي الحاصل حال وقوعه مقدورا
عليه معجوزا عنه وانه محال لمافيه من اجتماع الضدين جاز وجود
ضدها انما قال جاز لان القدرة على تقدير انعدامها بمجرد وجودها لايلزم وجود
العجز لجواز وجود مثل لها قوله فيلزم كونه اي الفعل وذلك محال اي وكون
الشي مقدورا عليه معجوزا عنه محال قال المقترح وهذا اي ماذكر من الدليل
على المقارنة فيه نظر عندي من حيث ان اجتماع التقدم انما لوحظ من حيث
استحالة بقايها زمانين لامن حيث انها علة وحاصله انه حيث لوحظ ان
القدرة ليست علة ولا موثرة فلا مانع حينئذ من تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا
عدمت وهكذا ووجود الفعل مقارنا للقدرة الاخيرة وكل تلك القدر متعلقة
بالفعل لانها غير موثرة والموثر هو الله فلا ضرر في وجود قدرة متعددة متعلقة بالفعل
اذ لا تاثير لها وقد اوجد الله الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها
تاثير فلا تتميز السابقة حينئذ عن المقارنة فدعوى عدم التقدم لا وجه له
والحاصل ان الجميع متعلق وان كان السابق قد انعدم ويصح ان يقال ان القدرة
السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم تعلقها ووجود
بقائها فالاحتمالان اتفقا على تعلق السابقة واختلفا في انعدام هذا التعلق عند
انعدام القدرة فقيل ينعدم اولا ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشي
علوم متعددة احدها مقارن لحصوله والباقي سابق عليه لان القدرة لا تاثير
لها كالعلوم ماخوذا اي ملحوظا فالقدرة الخ اي فصارت القدرة في
التحقيق اي في الحقيقة وفي نفس الامر غير موثرة فاذا لم يكن من حكمها وجود
المقدور اي التاثير في وجوده فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة اي
ولو عدمت وحينئذ فدعوى امتناع التقدم لا وجه له ويصح ان يقال هذا
هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين الاحتمالين وقوله ويصح الخ مقابل لقوله
فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة والاحتمالات مبنيان على ان انعدام القدرة
لطرو مثلها لا يمنع تعلقها او يمنعه كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله
اي بالمقدور وقوله ثم انتفت اي ثم لما انتفت انتفى تعلقها وهذا الاشارة
راجعة لمضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور الخ وهذا تنظير جابه طب

للايضاح   مثلا راجع لقوله طلوع الفجر وقوله بانا متعلق بعلم   ثم قدرنا
شديد الخ اراد بالوقت المعلوم طلوع الفجر اي ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بوجوده
وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع الفجر واستمر ذلك العلم بوجوده بالفعل في
الوقت المعلوم وكذا لو قدرنا تجدد علوم متعاقبة من وقت الابتداء الى وقت
الوجود بالفعل فقوله الى حالة متعلق بمحذوف اي واستمر ذلك العلم المتجدد
الى حالة الخ   والمعلوم اي وهو وجود زيد   واحدهما اي احد العلمين
متقدم اي على الاخر والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال الشارح واحدهما متقدم
والاخر مقارن كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول من طرفي المنظر له
وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة   وان قدر وجود ضد العلم
الخ اراد بالضد الضد اللغوي لاجل ان يشمل الجهل البسيط الذي هو عدمي وهذا
تعرض لمفهوم قوله في التنظير ثم قدرنا تجدد علمه الخ لاجل افادة ان مسالة القدرة
كمسالة العلم من كل وجه   لكان مجهولا اي لكان المعلوم مجهولا بسبب ما قارنه
وقد كان اي المعلوم متعلقا لما سبق من العلم اي وكذلك القدرة فانها
اذا عدمت وطرا مثلها ووجد المقدور مقارنا لذلك المثل لا يمنع ذلك من تعلق
القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق العلم السابق بالمعلوم
اللاحق وطرو الضد لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه ضد والقدرة السابقة طرا
عليها مثل وح فالقدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة للمقدور فدعوى المتكلمين امتناع
تقدمها لا يتم   وان نظر الخ هذا تنظير بين العلم والقدرة على الاحتمال الثاني
اي اذا قلنا ان العلم لا يكون متعلقا للعلم السابق على حال الوجود فكذلك المقدور
لا يكون متعلقا للقدرة السابقة على الوجود لانعدام كل منهما وان كان سبب عدمها
مختلفا لان سبب عدم القدرة طرو مثلها وسبب عدم العلم طرو ضده والحاصل انه
اذا قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم السابق في التعلق فكذا يقال طرو المثل
على القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان طرو الضد على العلم يمنع تعلقه فكذلك
طرو المثل على القدرة يمنع تعلقها   ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور
ليس متعلقا للقدرة السابقة على حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور
وح فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدمها على المقدور ممنوع   لا سيما على قوله

الخ الاولى حذف هذا لانه الموضوع   كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم اي فانه
تعلق لا على وجه التأثير   فاي شيء يمنع من تعلق القدرة الصواب من تقدم
القدرة لان النزاع في التقدم لا في التعلق   حتى ان الانسان الخ هذا تقوية
لقوله فاي شيء يمنع الخ وقوله يحس اي يجد ويدرك   قبل الفعل متعلق
بيحس اي حتى ان الانسان يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال
رعشته الخ والاولى في حالي رعشته وسلامته اي ففي حال رعشته لا يجد
طاقة وفي حال السلامة يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون الا بسبب القدرة
الموجودة عنده   وما ذلك اي الاحساس من نفسه بالفرق في الحالتين
وضمير انه للحال والشان   صفة اي وهي القدرة في حالة السلامة والعجز
في حال الارتعاش   بين يديه اي يدي الانسان   في حال رعشته
اي تفرقة حاصلة في حالتي رعشته وحالة سلامته   واضح الخ هذا سند
لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود المقدور وتقدم ويوجد مثلها اي واذا صح
ان اللون يتجدد امثاله فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور
لان كلا من اللون والقدرة من قبيل العرض فينبني على ذلك صحة تقدم القدرة
اه اي كلام المقترح وحاصل ما يقال بعد التأمل ان الاصحاب ان اعتبروا
في القدرة التعلق التنجيزي وهو مقارنتها للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان
اعتبروا فيها التعلق الصلاحي فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم يقتضي مراعاة
التنجيز وقوة كلام المقترح يقتضي انه اعتبر الصلاحي كما في العبارة   هذا
دليل الخ تقدم ان الشارح لما تعرض لشرح المتن قدم الكلام على دليل المقارنة ولما انهى
الكلام عليه توجه للكلام على وجود دليل القدرة الحادثة وكان الانسب العكس
والاشارة بهذا راجعة لمضمون قوله لما نجد الخ   وان كانت لا تؤثر الخ اي
والحال انها لا تؤثر كما هو مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمبالغة لان الرد على
الجبرية حاصل على كل حال   ردا اي حالة كون ذلك الدليل ردا اي ردا على
الجبرية   وان الموجد المقدور فقط اي وهو الحركة والسكون وظاهره ان
الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور مع انهم لا يقولون بالقدرة للعبد
والمقدور يقتضي قدرة الا ان يقال انهم يسمونها مقدورة باعتبار تعلق قدرة
الرب بها   القائلين بنفيها اي بانتفائها   لدليلها اظهار في محل الاضمار

من النظر اي وهو ان القدرة تسبق المقدور   والله اعلم اني بذلك لان هذا
الترجيح من اجتهاداته وتصرفه ولا ينبغي للانسان ان يجزم بصحة اجتهاده
وتقرير الدليل الخ نبه ان تقرير الدليل عبارة عن تنبيه الدليل المعنوي على
الدليل الصناعي بان يوتى بالدليل المعنوي بصورة قياس اقتراني او استثنائي
وهو لم يتعرض للصناعي وانما تعرض لبيان ما جرى عليه في المتن من الدليل
المعنوي فالاولى ان يقول وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه جرت عادتهم
باستعمال الاشارة بمعنى الذكر الصادق بالتصريح حقيقة عرفية فاندفع ما يقال
قضيته انه انما ذكر الدليل في المتن على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على وجه
الصراحة   انا نفرض حركتين اي وقوع حركتين من زيد متحدتين في
الجهة بان يكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدتين في الحيز اي في المكان الذي يصد
منه وفيه فاراد بالحيز ما يشمل الذات القائم بها الحركة والفراغ الحال فيه العضو
المتحرك واراد بالجهات احدى الجهات الست واما الزمان فلا يعقل اتحادهما
فيه كما هو ظاهر لان الغرض اتحادهما في الحيز ومتى كانت الذات التي صدرت منها
الحركتان واحدة ولابد من اختلاف زمانهما   الا ان احداهما ضرورية اي
اضطرارية نسبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار والجبر   والاخرى كسبية اي
اختيارية   انا نجد اي ندرك وقوله تفرقة ضرورية نسبة للضرورة بمعنى
بداهة العقل اي فلا شك انا ندرك ببداهة العقل تفرقة بين هاتين الحركتين
لانه في حالة الاضطرار لا نجد طاقة وفي الحالة الاخرى نجد طاقة   ويبطل
رجوعها الخ كان الاولى ان يقول ثم لابد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين من موجب
لامتناع ان تكون لا لموجب ثم يتوجه لتعيين ذلك الموجب بطريق السبر فيقول
ويبطل رجوعه الى نفس الحركتين الخ   ويبطل رجوع التفرقة اي رجوع
موجبها وقوله لنفس الحركتين اي بحيث يكون الموجب للتفرقة نفس الحركتين
وقوله لتماثلهما اي والتماثل لا يوجب التفرقة وانما يوجب التساوي   ولا
الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع موجب التفرقة الى نفس المتحرك وذاته
لانها حاصلة في الحالتين المختلفتين وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار
والموجب للاختلاف لا يعقل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احدهما
لان معقولها اي مفهومها في الحالتين واحد اي لانها توجد كما هي في الحالتين

قوله

٩٢

يتعين ان ترجع التفرقة اي يتعين ان يرجع موجب التفرقة الى صفة زائدة
في المتحرك اي وذلك الزائد اما ان يكون نفيا او اثباتا لا جائز ان يكون نفيا
وعدما لان العدم لا يخصص والموجب يخصص فتعين ان يرجع موجب التفرقة
الى امر ثبوتي وهو اما حال او وجودي لا جائز ان يكون حالا وهو المشار له بقوله
لم يبطل رجوعها الى حال ففي كلام الشارح نقص   لم يبطل رجوعها اي رجوع
موجبها   الى حال اي صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة وهي تنقسم
الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها ومعنوية وهي التابعة
لمعنى فهي على كل حال لا تعقل بذاتها وانما تعقل تبعا لتعقل الذات او المعنى فلا
يصح ان يكون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا نفسية للذات المتحركة لان
الحركة طارئة عليها والنفسية دائمة بدوام الذات والدائم انما يوجب التفرقة بين
الامرين الدائمين ولا يصح ان يكون الموجب للتفرقة حالا معنوية لما قاله الشارح
فقوله لان الحال اي المعنوية لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة اليها
لا نظر لمجردها على الجوهر اي وهو الذات المتحركة اي وانما يظر اليه تبعا
للمعنى الذي اوجبها وحينئذ فلا يصح تحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما تحصل
بمتبوعها   لان الحال لا يصح الخ هذا سند لما قبله اي وانما يعقل بالتبعية
للمعنى وقوله لا تعقل على حالها اي على حدتها بدون تعقل متبوعها من المعنى واذا
كانت لا تعقل على حدتها فلا نظر الى الجوهر المتحرك لمجردها فلا يحصل بها
التفرقة بين الحركتين وانما تحصل بمتبوعها   والا لزم اي والا بان عقلت على
حالها اي على حدتها لزم ان تتميز بحال احد يقوم بها اي بحال معنوية ووجهه
انها حادثة وصحة احداثها على حدتها يستدعي القصد اليها وذلك يقتضي
تميزها والعلم بها وكونها مميزة حال ثم يقال في هذه الحال كذلك اي ان صحة
احداثها يتوقف على القصد اليها والقصد اليها يقتضي تميزها والعلم بها
وكونها مميزة حال وهكذا فيلزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو
كون الحال تعقل على حدتها باطل كذا قرر العكاري وقد تقرر كلام الش بغير ما قاله
العكاري بان يقال لو عقلت اي ثبتت على حدتها للزم توقفها على حال اخرى
تميزها وهو اي كونها ثابتة لان الذي يعقل على حاله لابد له من حال يميزه
وهو ثبوته المقيد به اعني كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان عقلت بنفسها فلابد

لها من حال تميزها وهو ثبوتها المقيد بها اعني كونها ثابتة وهذا الكون حال فيقال
فيه ما قيل فيما قبله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها
متماثلة في التركيب من جواهر فردة وتميزها انما هو بالوجود المتعلق بها فقط
ثم حالها الاول ثم حالها واذا بطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا الصادق
بالنفسية والمعنوية تعين ان يكون ذلك الموجب امرا وجوديا لا جائز ان يكون صحة
البنية واليه اشار بقوله ويبطل رجوعها الى صحة البنية اي ويبطل رجوع
التفرقة بين الحركتين اي يبطل رجوع موجب التفرقة المذكورة الى صحة البنية
ومن كون غيره محركا الخ اي ومن الحركة الحاصلة عند كون غيره محركا
ليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوص حركة الساقط من مكان عال
كالجبل مع وجدان التفرقة اي انها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار
وحينئذ فلا يصح التفرقة بها لانها مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة فتعين
ان تكون تلك الصفة اي الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اي قائما
بالمتحرك وظاهره ان الصحة غير عرض والحق ان صحة عرض اي معنى وجودي
قايم بالشخص ينتفي عند المرض وان لم نطلع عليه كما قالوه في الجوع وقد يجاب بان
المراد يتعين ان يكون تلك الصفة عرضا اخر وكان المناسب ان يذكر ولا جائز ان
بدل ذلك كان يقول بعد قوله ويلزم التسلسل فتعين ان يكون ذلك الامر عرضا ويبطل ان
تكون صحة البنية لانها غير مفقودة الخ فتعين ان يكون غيره ثم لا يخلو الخ
لا يخلو اي ذلك العرض القايم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين الحركتين الا ما
تعلق بها وقوله كالالوان مثال للثاني اي وذلك كالالوان والطعوم وكان الانسب ان
لو جاء به بلصقه والطعوم والروايح اي فلا يقال الموجب للتفرقة بين
الحركتين الحلاوة القايمة بالمتحرك لوجودها في العسل الساكن ولا الرايحة الطيبة
لوجودها اي الرايحة في الساكن ولانه مشترك الخ وفيه نظر لان هذا
ليس من المشترك اللفظي ولا المعنوي اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا
للقدر المشترك فكان الاولى ان يقول لانه موجود في الحالتين والموجود فيهما لا تصح
التفرقة به بينهما او حياة الاولى حذفه لان المقام في تقسيم ما يشترط في ثبوته
الحياة ولا يقال الحياة يشترط في ثبوتها الحياة لانه يؤدي الى التسلسل لوجود
الكل مع ثبوت الحركتين اي ومن المعلوم ان الموجود في الحالتين لا تصح التفرقة

به بينهما ونفيها لا حاجة له فهو توسع في الدايرة فقط لان اصل الموضوع
وجود الحركتين ويبطل كونه ارادة الخ اي ويبطل ايضا كونه سمعا او بصرا
لوجوده في الحالتين وكان الاولى للش ذكرهما ايضا لان المناسب في مقام السبر ذكر
جميع الاطراف فالحاصل ان الاعلة قد انتفت والوجود باب كذلك غير
القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو القدرة وتعلق ما عطف
على شبه عطف تفسير والتعبير بما يقتضي ضعف التعلق فيكون جاريا
بمذهب اهل السنة ولا يكون جاريا على المذهبين فالاولى حذف لفظة ما ليكون
جاريا على كل من المذهبين لانه يصدق بما اذا كان التعلق ضعيفا كما هو مذهب
اهل السنة او قويا بان كان على طريق التاثير كما يقوله المعتزلة وتعبيرنا الخ
هو مبتدا وقوله معناه خبر وفي الحمل شيء الا ان يقال المصدر بمعنى اسم المفعول
اي ومعبرنا التي من شانها الاختيار اي سوا تعلق بها الاختيار
بالفعل اولا كحركة الغافل والنايم والا فالفعل الخ اي والا نقل عن معناه
بما ذكر بل معناه الحركة التي تعلق بها الاختيار بالفعل فلا يصح لان الفعل المكتسب
وهو الذي قارنته قدرة العبد قد يقع بغير اختيار كضرب النايم فانه بغير
اختيار ومكتسب له ولهذا اي لاجل ان الفعل المكتسب قد يقع بغير
اختيار في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية لكان احسن
اي لاجل ان يشمل الحالتين وعبارتنا في العقيدة هذا توجيه لما جرى
عليه في المتن وجوابه ان المراد اي بحركة الاختيار ما فسرنا به من
انها هي التي من شانها اي يتعلق بها الاختيار سوا تعلق بها الاختيار بالفعل
ولا كحركة النايم والغافل بكل تعبير اي سوا عبر بحركة الاختيار او
الاكتساب فانهم ادعوا الخ علة لقوله فالرد على الجبرية حاصل بكل
تعبير وقوله ادعوا الخ اي فيقولون لا قدرة للعبد على فعل من الافعال
فيناقضه الخ اي فينا قضه ما يقوله اهل السنة ان بعض الافعال للعبد
عليه قدرة وهو ما كان بالقصد والاختيار وما كان مكتسبا وبعضها
لا قدرة له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي تدعيها
الجبرية وقوله بنا قضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة
فالجبرية يدعون انه لا قدرة للعبد على فعل والاشاعرة يدعون ان للعبد

قدرة على بعض الافعال   ومن تعلق الخ هذا اشارة لتعريف الكسب على
طريق الشيخ الاشعري واتباعه وهو الحق وحقيقته تعلق القدرة الحادثة بالمقدور
في محلها من غير تاثير والمراد بالمقدور الحركات فهو المكسوبة وقوله في محلها
حال من المقدور اي حالة المقدور في محل القدرة فاليد مثلا محل للمقدرة وللمقدور
وهو الحركات واحترز بالحادثة من القدرة القديمة فان تعلقها بالفعل لا يسمى
كسبا بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا فالعبد عند اهل السنة
مكتسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكتسب واحترز بالمحل عن ما خرج عن
محل القدرة كانقطاع الوقية مثلا وانكسار الراس ونحوه فان ذلك ليس كسبا
للعبد ولا مكسوبا له وانما اثم او عوقب عليه لكونه ناشيا عن مكسوبه
وهو الحركة واحترز بقيد عدم التاثير عن مذهب القدرية فان التعلق للقدرة
عندهم على سبيل التاثير فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا
ينبغي ان يوجد جزا من التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع
اخذ الحكم في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم تصديقي اما ان اخذ من حيث
انه وصف مميز فلا جناح فيه   بالمقدور واراد به ما شانه ان يكون مقدورا
للقدرة الحادثة فاطلق عليه مقدورا تجوزا لعلاقة الايلولة   مقارنة له حال
من القدرة وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقارنتها له كان اوضح
من غير تاثير متعلق بتعلق   وهو متعلق التكليف ظاهره ان الضمير عايد
على الكسب وانت خبير بان متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب
الذي هو مقارنة القدرة الحادثة للمقدور لان هذا امر اعتباري لا يتعلق به
تكليف والزام واجيب بان الضمير عايد على الكسب بمعنى المكسوب ففي الكلام
استخدام وان الضمير عايد على الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في الكلام حذف
مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف والتكليف الزام ما فيه كلفة
وامارة الخ عطف على متعلق التكليف اي ومتعلق الكسب وهو الافعال
المقدورة متعلق التكليف اي الالزام وامارة على الثواب والعقاب ويصح ان
يقال انها سبب شرعي لهما وليس علة فيهما   فبطل اذن الخ اي اذا علمت
ان للعبد قدرة وانها غير موثرة تعلم ان مذهب كل من الجبرية والقدرية باطل
لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم

يقولون

يقولون بتاثيرها   لما فيه من جحد الضرورة اي من جحد الامر الضروري
وهو وجود القدرة الموجبة للتفرقة بين حركتي العبد الاختيارية والاضطرارية
وقوله لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان
اثباته بالفا يقتضي ان المفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة للعبد سنده وان
الدليل قد تقدم الا ان يقال اتى بهذا السند لكونه اتم مما مر في الابطال نظرا لما
ادخلوا عليه من ابطال محل التكليف وهو ما في الوسع من الافعال الاختيارية
وهذا مصادم للشريعة لا يكلف الله نفسا الا وسعها   وامارة
الثواب والعقاب عطف على محل التكليف عطف مرادف لان الافعال الاكتسابية
هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب   ومن هنا اي من اجل ما في
هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب كان هذا المذهب
بدعة اي قادحة في الايمان فيحرم اعتقاده   ومذهب القدرية
عطف على مذهب الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية واتبعه بسنده وان
كان ما انبنى عليه من كون قدرة العبد لا تؤثر يفيده لان هذا السند اتم
يخترع افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي في وفق مراده لا على وفق مراده
ايضا   الكان اي سواء كان موثرا في الذوات والصفات او الافعال كان
قديما او حادثا   الذي قال به اهل السنة ظاهره عموم المقولية لاهل السنة
وانت خبير بان هذا يخالف ما تقدم من النقل عن القاضي والاستاذ فانهما
فسراه الكسب بانه تاثير القدرة الحادثة في اخص وصف الفعل كما عند
المقترح وكذلك امام الحرمين يفسره بانه تاثير القدرة الحادثة لايجاد الفعل
على وفق ارادة الله فاما ان يحمل كلام الشارح على ان المراد الذي قال به معظم اهل
السنة واما ان يحمل على انه لم يثق بالنقل عن هولاء وتاوله على فرض صحته فجزم
بان الكسب الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لا شي اخر
وهو درجة وسطى الخ الضمير راجع لما قاله اهل السنة وذلك لان الجبرية
قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا
ان لها قدرة حادثة تخلق بها افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا ان لها
قدرة حادثة موجودة تقارن افعالها الاختيارية من غير تاثير منها فهم مجبورون
في قالب مختار فهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب الباطن والحقيقة

مجبورون فقد خرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سايغا للشاربين
ان معنى الكسب اي الذي يصير به اهل السنة   لها تأثيرا ما الاولى
حذف لفظة ما لانها لاتناسب التفصيل الاتي لانه وان ناسب الطرفين
الاولين لاتناسب الطرف الثالث على ان الاولى ان يقول ان معنى الكسب تأثير
القدرة الحادثة في مقدورها وقوله وهذا التأثير الاولى ان يقول ثم هذا التأثير
ان اراد ان المقدرة الخ العايد محذوف اي ان اراد به والا لزم خلو
الخ
جملة الخبر عن الرابط لان جملة الشرط وجوابه خبر عن المبتدا ولا رابط
فيها   في حال الفعل اي في احص وصفه وكان الاولى للمص ان يعبر
بذلك لانه المناسب للنقل عن كل من القاضي والاستاذ بخلاف التعبير
بالحال فانه انما يناسب النقل عن القاضي فقط   وان اراد اي هذا
الجاهل وهو عطف على ان اراد وقد علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر
وهو ايضا خال عن الرابط فالاولى ان يقول وان اراد به الخ   لا على
الاستقلال تفسير لما قبله   وتشعبه عطف على فساد اي وتقتضي
تشعبه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاولى ان يقول ولا يخفى تشعبه من مذهب
القدرية   العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق   اصول الدين بدل
مما قبله او عطف بيان له   وان اراد الخ عطف على ما مر من جملة الشرط وهو
ايضا خال عن الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف
لايناسب لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تأثيرا ما امر
كيف شاء اي تبعا لارادته   وعلى سبيل الاستقلال تفسير لما قبله
ثم اذا علمت الخ لم يتعرض لبيان فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعتمادا
على ظهور فساده لان كونه من مذهب القدرية يكفي في بيان فساده ويغني عن التعرض
له بخلاف الطرفين الاولين فانهما منقولان عن بعض ايمة السنة فينبغي ان
نعتني ببيان فسادهما   وانما قدمت الخ هذا جواب عما يقال اذ لان هذا
المجرور متعلقا بعبر لا وجه لتقديمه على عامله واشار بقوله لان معناه الخ الى ان
القصر في المقام قصر قلب لانه ضد ما اعتقده الغير بعد قلب المص على الغير
اعتقاده   تأثيرا ما الاولى حذف ما لان المراد وعليه بهذا القصر هم
القدرية وهم يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالا لا تبعا لارادته   كما يعتقده

الجهلة

الجهلة المراد بهم القدرية وقوله في معنى الكسب متعلق بيعتقده وقوله الذي هو
مذهب اهل السنة صفة لقوله الا هذا اي لا معنى للكسب الا هذا المعنى
الذي هو مذهب اهل السنة لا ان معناه تأثير القدرة الحادثة كما يعتقده
القدرية في معنى الكسب   اي الكسب هذا تفسير للضمير وهو مبتدا
وقوله هو الذي كلف به الشرع خبر واما قوله وهو وجود المقدور الخ جملة
اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة وجود للمقدور من اضافة
الصفة للموصوف اي والكسب بمعنى المقدور الموجود المصاحب للقدرة الحادثة
هو الذي كلف به الشرع وفي كلامه اشارة لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر
الكسب اولا بمعنى وهو تعلق القدرة الحادثة من غير تأثير واعاد عليه الضمير بمعنى
اخر وهو المكتسب اعني الحركات التي قارنتها القدرة مما كلف به اي في جميع
ما كلف به من صلاة وزكاة وصوم وحج الى غير ذلك وحاصله ان كل ما كلف به
الشرع لا يخرج عن كونه مكتسبا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل على سبيل
التخيير او على سبيل الاقتضاء فالاول المباح كالاكل والنكاح والثاني اما ان يقتضي
الخطاب الفعل اقتضاء جازما بان لم يجز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم
فالمندوب كصلاة النافلة وان اقتضى الخطاب الترك الفعل اقتضاء جازما بان لم يجز
فعله فمحرم كالزنا او غير جازم فمكروه   لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه
الحصر المستفاد من الجملة السابقة المعرفة الطرفين وهو ان غير المكتسب ليس مكلفا
به   لان وقوع ذلك المقدور الخ فيه تدافع فان الوصف بالمقدورية يقتضي
انه غير خارج عن القدرة وهو يخالف قوله بعد عن القدرة عادة الا ان يراد
بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة القديمة   تفيا قلنا يكلفني به من
حيث الترك او الفعل وانما قال بفضل مولانا اشارة الى ان سقوط التكليف عن
المضطر انما هو بمحض كرم وجود من المولى لانه له تعالى تكليف العبد بالحركات
الاضطرارية وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكالصعود الى
السماء والنزول في الارض من غير قبح في ذلك ولا امتناع وهذا مذهب الاشعري
واتباعه فانهم يرون جواز التكليف بالمحالات كلها لان الله حاكم مختار والتكاليف
امارات ولا تأثير لها للعباد فالحركات عند كلها التحقيق بالنسبة الى قدرة العبد
سوا اذ هو في الحقيقة عاجز ومضطر في جميعها لكن تفضل المولى بعدم التكليف

بالمحال الا فرد واحد وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به واقع اتفاقا
لانه في وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اي بان جعل غير المكتسب
متعلقا للتكليف وقوله او كلف بالجميع اي بالمكتسب وغير المكتسب لكان
حسنا اي خلافا للمعتزلة القايلين ان التكليف بما ليس في الوسع قبيح والقبيح
عندهم ممتنع اذ لا تاثير لها علة للحسن نصبها الشرع اي جعله
الشارع سبحانه وليس المراد بالشرع حقيقته الذي هو وضع الهي يتعرف منه
العباد مصالحهم في العاجل والاجل كالقدرة والارادة مثال للاعراض
امارة ويصح ان تسمى بالسبب الشرعي فبالوجه الخ هذا تفريع
على قوله اذ لا تاثير لقدرة العبد في الجميع يعني انه كما صح ان يجعل الاختياري
امارة على الثواب او العقاب يصح ان يجعل الاضطراري امارة عليهما مع عدم
التاثير في كل فقوله بعض افعاله سبحانه ارادها المكتسبة والضمير في اقترانه
عايد عليه ومصدوق الفعل الاخر القدرة والارادة صح جعله اي بعض
الافعال المذكور مجردا عن غيره اي عن مقارنة غيره وذلك كالافعال الاضطرارية
فللمولى ان يجعلها امارة على ما شاء من ثواب او عقاب من ثواب الخ بجعل
فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال علامة على
الثواب وجعل فعل الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب ويجعل فعل
المباح والمكروه والكف عن الحرام بالمكروه لا بنية الامتثال علامة على عدم
الثواب والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب فقوله او غيرهما اي غير الثواب
والعقاب والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول
اقعد او جعل غيره اي غير الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض
والسواد والطول والقصر فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني
علامة على العقاب لان الدلالة في ذلك جعلته علة لصحة الجعل اي
لان دلالة الفعل المكتسب على الثواب والعقاب والحاصل منه طاعة يدل على
الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب دلالة بالوضع والجعل فيصح فيها
التحويل بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد
والقصر مثلا او يجعل الفعل عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار
امارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالفعل حتى لا يصح فيها وذلك لان

الدليل

الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال لما يلزم عليه من انقلاب الدليل شبهة
والعلم جهلا وقلب الحقائق محال الخ اي ومذهب القدرية من
دليل اثبات القدرة الخ بيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على سبيل اللف والنشر
المرتب فالرد على مذهب الجبرية مسببا عن دليل اثبات القدرة الحادثة
وهو قوله سابقا وانما قلنا بوجود قدرة تقارنه لما نجده من الفرق الضروري
بين حركة الاختيار والاضطرار والرد على مذهب القدرية مسبب عن دليل ابطال
تاثير القدرة الحادثة في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني
دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير
لقدرهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال اي بعد ان ذكرهما
سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة بالنظر لقوله لما فيه من
جحد الضرورة واعادة دليل ابطال تاثيرها في مقدورها بالنظر لقوله لما علمت من
دليل الوحدانية لما نبه هكذا بخطه وفي نسخة فقوله بالفاء فالاولى
احسن لان معنده بيان الضرورة الواقعة في المتن وقوله مبتدا خبره ما بعده من
التفسير بالنظر للمعنى اي معناه للضرورة التي تقدمت الخ فان قلت الذي يتوله
الفرق بين حركة الاختيار والاضطرار وحركة الاكتساب اعم من حركة الاختيار
فكيف يأتي بالاكتساب بدل الاختيار قلت سهل ذلك ما قوله من ان مراده بحركة
الاختيار الحركة التي شانها ان يتعلق بها الاختيار سوا تعلق بها الفعل وهي بهذا
المعنى مساوية لحركة الاكتساب لا ما تعلق بها الاختيار بالفعل حتى يكون اخص
منها يعني انه لو لم يكن الخ لما كان ابطل مذهب الجبرية لعمل التكليف فيه
خفا اتي بالعناية وما ذكره الشارح اشارة لقياس استثنائي بقوله لو لم يكن الخ شرطية
وقوله اذ غاية الخ دليل لما احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ في قوة
الاستثنائية اذ غاية ما يلزم فيه اي في مذهبهم اي عليه وصفو
الفعل تفسير لما قبله كيف اي كيف يكون امره سهلا والاستفهام انكاري
بمعنى النفي وهو راجع للتالي اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ الواو
للتعليل فيكون سندا للاستثنائية فكانه قال لكن التالي وهو كونه سهلا باطل لان
مذهبهم الخ لانها قد جاءت الخ هذا سند لمصادمة مذهب الجبرية
للشريعة واشار بقوله عادة الى ان عدم تمكن العبد من الافعال حيث لا قدرة له

عادی لا عقلي كما ان يمكنه منها وكونه في طاقته وطوع الميت مع وجود القدرة
انما هو بحسب الظاهر العادة واما بحسب نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك
لانه مجبور باطنا   من الاتصاف بوجودها يتعلق بالتمكن واشار بالاتصاف
الى ان فعل العبد وصفة لا اختراعه   وبالتكليف الخ معطوف على ٤
باسقاط التكليف   بما يتيسر اي بفعل يتيسر منها على العبد فعله وفيه
تسمح لان النعال لا يتعلق به فعل كما هو مفاده ولو قال وبالتكليف بما يتمكن
العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما كانت الافعال
المنسوبة للعبد بجامع التاثير فيها والكسب لها نفي التاثير بقوله ولا تاثير له في
شيء من افعاله اشارة لمذهب اهل السنة دون مذهب القدرية   من
افعال اظهار في محل الاضمار   حتى يصح لنا الخ اي وانما زدنا هذه
الزيادة اعني قوله ولا تاثير الخ لاجل ان يصح لنا التعريف بين المكلف به وغير
المكلف به بالتيسر   كما تزعم القدرية راجع للمنفي اي كما يزعمونه من تاثيره
في افعاله الاختيارية فانه ثبت للتفرقة بين المكلف به وغيره على مذهب اهل
السنة فتيسر الفعل بسبب مقارنته للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها على مذهب
القدرية التاثير وعدمه   فلم يبق ما تعرف الخ اي فلم يبق ما تعرف به الا باعتبار
مذهبنا الا الاكتساب وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق الا التاثير
وعدمه   ولو استوت الافعال الخ شرطية وله ثلاث تاليات حيث قال
لبطل الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ   وهو الذي في وسع المكلف اي بحسب
العادة والظاهر من حيث ان الله يجازي العبد على حسب قصده بان
يخلق له الافعال على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد الذي يفعل واما بحسب
الحقيقة فنحن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء اصلا تفريع على التالي
الاخير   وهذا ابطال الخ اي وعدم التكليف بشيء منها ابطال فاشار اليه
ما تفرع على التالي الاخير ويحتمل ان الاشارة لما ذكر من اللوازم الثلاثة لان
هذا اشارة للاستثنائية فكانه يقول لكن اللوازم باطلة لفساد لمنها ولا يخفى
عليك ان احد التوالي الثلاثة لم يذكره المص وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف عليه
في المتن فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه اللوازم وهو اللازم ٤
الاخير اشرت بقول الخ واما قوله ولزوم انتفائه فلم يشر له في التوالي الثلاثة

واما كان

وانا كان المص ذكر قوله اي من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه ابطال
محل التكليف ويلزمه انتفاؤه ولو عبر الشارح بهذا وبقوله ومن اجل لزوم الجبر ابطال
محل التكليف كان اولى   في عقايد الايمان الخ اي في معتقدات متعلقة
للايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وفي بعض
النسخ مؤثرة في عقد الايمان اي تاثير كفر كما صرح به بعضهم فهم اشد من القدرية
لان الجبرية هم الجهمية نسبة لرجل من الزنادقة يقال له صفوان ابن الجهم
والجهمية قد صرح بكفرهم لما صدر منهم من المقالات الشنيعة كهذه المقالة
اللازم لها لزوما من انكار التكليف وكقولهم القرآن ليس بكلام الله   ويلزم فيه
الضمير عائد على اقرب مذكور وهو مذهب القدرية اي ويلزم في مذهب القدرية
اي يلزم عليه ففي بمعنى على وقوله ايضا اي كما لزم عليه العجز لا بنفسه بل بسبب
التمانع السابق   استحالة ما علم امكانه اي لكن اللازم وهو استحالة ما علم
امكانه باطل لما فيه من قلب الحقائق فكذلك الملزوم وهو مذهب القدرية باطلا
وقوله ما علم امكانه اي بالمعنى الاعم وذلك لان افعال العباد عندهم ممكنة ليس واجبا
ولا مستحيلا   اذ الافعال اي الاكتسابية وقوله يصح تعلق الخ اي لما مر من
وجوب عموم تعلق القدرة القديمة بكل ممكن وصلاحيتها لذلك وهذا محل
اتفاق بيننا وبين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق القدرة الحادثة اي على جهة
التاثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة كما نقول نحن   فلو منعت القدرة
الحادثة اي بعد وجودها من المكلف   لزم ما ذكر اي وهو استحالة ما علم
امكانه   وترجيح المرجوح اي وهو القدرة الحادثة على الراجح وهو القدرة
القديمة وهو عطف على استحالة وحاصله ان اللازم على مذهبهم شيئان
الاستحالة المذكورة والترجيح المذكور وكل منهما باطل فالملزوم وهو ٤
مذهبهم باطلا   اي يلزم فيه الاول اي يلزم على مذهب القدرية لان ٤
المقام مقام تفسير والاظهار فيه اولى من الاضمار   احدها لزوم الخ
الاول حذف لزوم ويقول احدها عود الممكن الخ لانه بصدد تفصيل المحذور
اللازم   وتعجيز الاول اي وهو لزوم عود الممكن مستحيلا   فعل العبد
قبل ان تعلق الخ اطلق عليه فعل العبد نظرا للمآل فهو من باب تسمية الشيء باسم
ما يؤول اليه قال المحاري وتعبيره في المتن بقوله قبل ان يتعلق له القدرة انسب من

بتعبيره في المتن بقبل تعلقها اذ محل الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل
قبل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يتعرض لسند الصغرى اهـ وقد يقال ان القدرة
الحادثة قبل تعلقها لم تكن موجودة او قبل وجودها لم تكن متعلقة وح فالعبارتان
متساويتان وانما تغني في التعبير فتامل   وكل ممكن مقدور للباري اي
بحسب التالي والصلاحية ولم يتعرض لسند هذه الكبرى لانها واضحة لان كل
ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري لا بنازعوا فيه   ينتج فعل العبد
مقدور للباري اي متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا وكان الاولى ان يقول ينتج فعل
العبد قبل ان تتعلق له القدرة الحادثة مقدور للباري ليطابق اسلوب الدليل
وصار اذ ذاك الخ اعلم انهم حيث ما صرحوا بتلك الاستحالة فلا معنى
لقول المص ويلزم فيه استحالة ما علم امكانه لانهم حيث ما صرحوا بهذا الامر فلا
معنى لالزامهم   لا يقال استحالته اي استحالة وجود الفعل بالقدرة القديمة
عارضة   والاستحالة العارضة لا تقدح الخ الاترى لا ايمان ابي جهل فانه
ممكن لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله بعدم وقوعه   وصار
اذ ذاك اي وصار عند خلق الله القدرة الحادثة مستحيل الوجود في القدرة
القديمة   فقد لزم ان ما كان ممكنا اي فقد لزم ان وجود الفعل الذي كان
ممكنا باعتبارها   لانا نقول الخ حاصله ان الاستحالة العارضة لا بد لها
من موجب ولا موجب هنا في هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح ان تكون سببا
موجبا للمنع فتعين ان تكون الاستحالة على مذهبهم ذاتية كذا قال الش وقد يقال
للخصم ان لا نسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعى ان
الاستحالة عرضية وان القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق فلا بد من
اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة بما مر لما مر من انه لا تاثير لها البتة وهنا نعلم
ان هذا الدليل المذكور هنا ليس بشيء وانه لو اعتمد عليه في الاستدلال على انه
لا تاثير للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة   فتعين على زعمهم اي فتعين
على مذهب القدرية ان تكون الاستحالة الخ ذاتية وانما عبر بزعمهم المقتضي لطرح
المزعوم ولم يقل على مذهبهم للتبكيت عليهم   لان القدرة الحادثة الخ علة
لقوله لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح وكان الاولى تقديمها على قوله فتعين الخ
وقرر المقترح الخ حاصله انهم استدلوا على بطلان القول بتاثير القدرة

الثاني

الحادثة

الحادثة بادلة منها انه لو كان لها تاثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن التالي باطل فبطل
المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل ان يوجد قدرته عليه ممكن وكل ممكن
مقدور لله ينتج كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور لله ثم اذا خلق
الله قدرة في العبد وكانت مانعة من تعلق قدرة الله به كما يقول الخصم لزم ما ذكر
من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق لكل ممكن فلذلك
ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت
كان وجوده مراد الله تعالى فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم عجزه لعدم نفوذ ارادته
ونفوذ ارادة غيره لكن عجز الاله باطل فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمص
في المتن استدل على بطلان تاثير القدرة الحادثة بلزوم عود الممكن مستحيلا وهو
الدليل الاول والمقترح استدل بالثاني اذا علمت هذا فقول الش وقرر المقترح هنا
الدليل اي دليل المخطوط الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد دليله من حيث
ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد بالدليل دليل المخطوط الاول
باعتبار الحيثية المذكورة اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة للدليل القريب وكلام
المقترح الاتي لا ينتجه   بمعنى ان كل ممكن الخ بيان للملازمة اي فليس المراد بعموم
التعلق العموم التنجيزي انه لا يعم كل الممكنات   فكذلك ايضا لا بد الخ ان
يريد اي بالفعل وقوله وجوده او انتفاؤه اي كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان تعلق
الارادة انما هو تنجيزي قديم منه عام فالممكن اما ان يراد بالفعل وجوده او عدمه
خلاف القدرة فان لها تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث والعموم انما هو
للصلوحي   فاذا كان الفعل الخ الاولى الاتيان بثم بدل الفاء لانه انتقال
وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع ما هو معلوم من ان الارادة على
وفق العلم   كان ذلك اي قصد ايقاع الفعل   وذلك اي عدم نفوذ
ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي سنفاه الخ وذلك باطل فبطل ما استلزمه
وهو ايقاع الغير له وحاصله انه لو وقع فعل لغير الله ارادة لكان المولى عاجزا
لكن التالي باطل فبطل تاثير العبد ثم ان ظاهر الش ان الممكنات التي علم الله
انتفاءها يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده او انتفاءه
مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم الوجود متفرع على عدم
ارادة الوجود كما هو ظاهر الحديث لا على ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة

التنجيزي انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا للطاكلامه فعدم كون الحمار
سلطانا سببه عدم ارادة وجود ذلك لان سببه عدم ارادة ذلك فلا يقال
اراد الله عدم كون الحمار سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام
التي لا تتعلق بها الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الطارية فتتعلق بها
قطعا ضرورة ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق
الارادة وايضا لو لم تتعلق بها لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذلك
الملزوم ان يجعل الحجة اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة برهانية
اي مركبة من مقدمات كلها يقينية لا الزامية اي مشتملة على مقدمة
مسلمة للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه ولا شك ان دليل
المقترح وهو الثاني مقدماته كلها يقينية والدليل الاول الزامي لان المستدل به
التفت فيه لمقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت
وتعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه قلب الممكن
مستحيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة وانها
بعد وجودها منعت القدرة القديمة من تعلقها بها بانها اي افعال
العباد الاختيارية وقوله لم تزل مقدرة له تعالى اي حتى بعد وجود القدرة
الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة بها تابعها بمثل ذلك اي بعود
الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما رد به على امام الحرمين فيما سبق الدلالة
اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة حتى يرد الخ اي وانما عممنا لاجل
الرد بهذا التعميم وهو قوله في شيء من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال
فالاول يرد به على الامام كما يرد به مذهب القدرية والثاني يرد به مذهب
القاضي والاستاذ ففي الكلام لف ونشر مرتب كذا في اليوسي والذي قرره
شيخنا ان المعنى وانما عممنا لاجل ان يرد بهذا الدليل ما حكاه الخ على كل حال
اي كانت تابعة لمشيئة الرب او العبد كانت موثرة في الذات او في اخص وصف
الفعل قالوا اي في الجواب عن ما الزمهم من عجز الاله وانقلاب الممكن
مستحيلا وترجيح المرجوح لم يزل اي المولى يقدر عليها اي على افعال
العبد عند تعلق القدرة الحادثة بها ومعنى قدرة الرب عليها في تلك الحالة
ان يسلب القدرة الحادثة ويعلق قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل يقدر عليها

اندفع

اندفع ما الزموا به فلا عجز ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فقد لزم الخ اي وهم
فيلزم في تلك الحالة قلب الممكن مستحيلا وعجز الاله وترجيح المرجوح وابطل من
اصلكم الخ هذا رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة الحادثة وحاصله ان
السلب عندكم مستحيل لانه لا يقدر على السلب فتاتي اللوازم الثلاثة المتقدمة واما
ما تقدم فهو رد بالتسليم والمناسب تقديم جواب المنع على جواب التسليم لان
الثاني مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة والاصلح الواو بمعنى او
لان بعضهم يقول بوجوب الصلاح وبعضهم يقول بوجوب الصلاح الاصلح
ما قابله فساد والاصلح ما قابله صلاح مراعاة الصلاح اي وجوب
ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها عندهم بعد التكليف
الاول مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا لان التكليف اذا انقطع
بالموت كان الشخص عاجزا الا ان يراد بالبعدية التحقق فقد رد هذا الذي
اجابوا به اي عن ما الزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح قوله
المحل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب تاخيرها الى هذا المحل او انه
بعيد لطول العهد المسالة مفعول لفعل محذوف اي راجع المسالة وقوله
وانظره اي وانظر ما ذكر من تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا فكيف ينبه
الخ لما انهى الكلام على رد ما اجاب به القدرية عن ما الزموا من الامور الثلاثة
توجه للكلام على تقرير ما تمسكوا به وبنوا عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو
شبهة وعلى دفعه بقالوا اي القدرية والاستفهام انكاري وتقرير هذه
الشبهة التي تمسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح
ان يثاب عليه او يعاقب عليه والتالي باطل لما جاء من خصوص الشرع والمقدم
مثله وبيان الملازمة ما سياتي في الشرح فلا نطيل به وسبب الغلط فيما توهموه حجة
اعتقادهم ان الافعال علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل هي امارات والثواب
والعقاب بمحض فضله تعالى والى ذلك اشار بقوله والثواب والعقاب غير
معللين وانما الافعال امارات الخ يخلق الله منها اي من الافعال فكل
ميسر الخ اي فكل شخص مهيئ للحالة التي خلق لها اي للحالة التي هي عاقبته
من ثواب او عقاب لجعل الناس امة واحدة اي لكن جعلهم على حالتين
فمنهم من عاقبته للثواب ومنهم من عاقبته للعقاب فاحسن الخاتمة هي

الموت على الايمان   بفضله اى وذلك من فضله واحسانه لا وجوبا
عليه   والتالى معلوم البطلان اى فلا حاجة لاقامة الدليل عليه
وانما كان معلوم البطلان لما جاء فى نصوص الشرع من الاثابة على الافعال
ان كانت طاعة والعقاب عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها
نوع خفا فلذا اقام عليها دليلا   اجاب اهل السنة الخ حاصله انا نمنع
الملازمة ونقول ان الافعال مخلوقة لله ويعذب ويثيب من يشا والافعال
انما هى امارات وعلامات على ما يحصل فى الاخرة من ثواب وعقاب ولا يلزم من
عدم العلامة عدم العلم لانها علة للثواب والعقاب يلزم من عدمهما عدمهما كما فهمتم
وقولكم فى بيان الملازمة لو لم يوثر فى افعاله لكانت لا فرق بينها وبين الوانه وذاته
مسلم ونحن نقول لا فرق وقولكم فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها
فكذلك يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تاثير له فى شى منها ممنوع
لان عدم الثواب فى المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل عدم تاثيره فيها بل
لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها على مقتضى مشيئته ولو رتبه على
الالوان او على الذات او على شى من المعانى او الجواهر بمحض فضله واختياره
لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث فى حق الله فكما اسقط الثواب
والعقاب فى غير هذه الافعال الاختيارية لا لاجل عدم تاثير العبد فيها بل اختيارا
منه تعالى وفضلا كذلك اثبت الثواب والعقاب فى هذه الافعال الاختيارية
لا لاجل تاثير العبد فيها بل على حسب ارادته واختياره فبطل ما زعمتموه ثم اعلم
ان المناظر اذا كان مانعا قوده بالجواب وان كان مستدلا قوده بالمنع وح فقول الش اجاب
اهل السنة غير مناسب بل المناسب ان يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان
هذه الشبهة قررها الش على انها دليل فالاتى من قبل السنة منع نعم لو قررها على وجه
الالزام لاهل السنة لكان الاتى من قبلهم جوابا   هو كذلك عندنا هذا
يناسب الالزام لا الاستدلال   ونحن نكون سببها اى سبب الثواب
والعقاب   كيف وقد علمت استفهام انكارى بمعنى النفى اى لا يصح ان
يكون سببها فعل المكلف لانكم قد علمتم فالواو تعليلية اى وحينئذ فما ذكرتموه
لا يلزمنا   ومذهب خصومكم اى وهم نحن معشر اهل السنة
ان يعاقب العبد اى الغالى من قوله الذنوب والافعال الخ هذا جواب عما يقال

١٠٧

من طرف القدرية اذا كانت الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وان لله ان يثيب من
يشا ويعذب من يشا فما فائدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب والعقاب عليها فى
النصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتيب الثواب والعقاب لكونه وضعها امارة
عليها باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها لم يثبت عليها لكونه لم يجعلها
امارة عليها باختياره لا لاجل عدم تاثير العبد فيها   على السعادة والشقاوة فيه
ان الافعال انما جعلت امارة على الثواب والعقاب لا على السعادة اعنى الموت على
الاسلام والشقاوة اعنى الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة والشقاوة
هنا الثواب والعقاب   امارة عليها متعلق بان يوضع على انه مضمن معنى
جعل   علة عقلية اى واما الامارة الشرعية فموجودة   وكان ما الخ
الخ جواب عما يقال من طرف الخصوم كيف لا يكون للثواب والعقاب علة عقلية
تقتضيهما مع انهم قد جاءت السببية فى النصوص الشرعية   وقد يقع الناسخ الخ
المراد بالتسامح التجوز وظاهره ان السبب حقيقة فى العلة العقلية ومجاز فى
الامارة   اذ لا مشاحة فى الالفاظ اللغوية اذا فهمت المقاصد منها اى فهمت
بدليل خارجى وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازيا ثم انه لا حاجة لهذا كله اذ
السبب فى كلام الشارع حقيقة عرفية فى الامارة تامل   قالوا كيف يمدح
الخ هذا من جملة الادلة التى تمسكت بها المعتزلة على مذهبهم كالذى سبق وقوله
كيف فى قوة استثنائى اى تقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او
يذم على فعل من الافعال لان زيدا لا يمدح بعدل عمرو ولا يذم بظلمه لكن التالى باطل
فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب   ويلزم ان يكون الخ اى ويلزم على عدم
تاثير العبد فى فعله ان يكون للعباد الخ وهذا اشارة الى دليل اخر لهم فى هذا المقام
وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لزم ان يكون للعباد الحجة على الله فى الاخرة لكن
التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه   وقد قال تعالى الواو للتعليل اى
لانه تعالى قال الخ وهذا الخ دليل للاستثنائية المطوية   قلنا من معنى ما قبله
اى قلنا يجاب عن ما ذكره بجواب من معنى ما قبله فما واقعة على الجواب السابق
اى انه يجاب عما ذكر بجواب على نهج الجواب الذى قبله وهو منع الملازمة وهذا جواب
عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة اى لا نسلم ان الانسان
لا يمدح ولا يذم الا على فعله المخترع له كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال

الغامة والجمال وحسن الخلق ونحوها مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها
والحال انه لا كسب فيه للمذموم وحاصل الجواب عن الثانى لا نسلم الملازمة بين
حجة العباد على الله وبين عدم اختراعهم لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية
على ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت انهما غير
معللين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره لا يسئل عما يفعل
وايضا يبطل الخ هذا راجع للطرف الثانى وهو قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير فى
يبطل عائد على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان الاولى عدم تعبيره بانه لايجابه
رجوعه للطرفين وكان الاقعد ان لو قال على ان ما فروا منه لازم لهم بسبب خلق
الداعى والقدرة والمراد بما فروا منه لازم قيام الحجة للعباد فى الاخرة على الله واذا
كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشترك الالزام وهو لا يلزم
وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع له للزم ان
يكون له الحجة فى الاخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق
للقدرة الحادثة والشهوة لذلك الفعل ولقوة العزم عليه واذا كانت اسباب
الفعل كلها من الله والفعل فيها لا يمكن عدمه صار العبد مع الله مجبورا فى ذلك
الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعله ذلك العبد من طاعة او معصية
فلو كان للعاصى ان يحتج على الله على مذهبنا للزم ان يحتج عليه على مذهبكم
والحاصل ان احتجاج العبد على الله لازم لهم فما فروا منه لزمهم وليس لهم
ان يلزمونا به لانه مشترك الالزام وهو لا يلزم   خلق الداعى اى المخلوق اسباب
الفعل وهى القدرة عليه والداعى له وهو الشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اى
الارادة له فالداعى له امران والخصوم يوافقونا على ان البارى سبحانه هو الخالق
للداعى والفعل وللقدرة عليه   وعلمه التقديم الباء بمعنى مع والواو زائدة لان
ابطال اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الداعى والقدرة الحادثة مع علمه تعالى فى الازل
بما يصدر من العبد طاعة او معصية   مجبور فى قالب مختار اى فى صورة مختار
والقالب بكسر اللام وفتحها وهو الاكثر اى ان العبد مجبور حقيقة الا انه بالنظر الى صورته
الظاهرة مختار يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم
لاهل السنة من الرد والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك
واجيب بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق

لاما نقل

لا ما نقل عن الجبرية من ان العبد مجبور ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار فى
الظاهر والباطن ولو قال الخ وان سلم ما ذكرتم من الدليل فالعبد عندنا مجبور فى قالب مختار
كان احسن لعدم الايهام   لحسن فعله اى فى العبد رعى الامرين اى مراعاة
الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا جبره فى الباطن
فقلنا انه لا تاثير له وراعينا اختياره فى الظاهر فقلنا تنقطع حجته واستحقاقه
للعقاب وقوله يحسن اى شرعا وعقلا لكن الحسن العقلى على تقدير تسليم اصل
التحسين والتقبيح العقليين والاضافة فى اصل التحسين بيانية اى الاصل الذى
هو التحسين والتقبيح العقليين لا الشرعيين ولا الطبيعيين   لو لم يكن العلم
اى لكن التالى باطل لحذف الاستثنائية ودليلها   والجواب على نهج هذا
الاسلوب لا يناسب قوله احتجوا الخ فالمناسب له ان يقول ورد عليهم والنهج
بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء التنفس من الاعيا
والمراد هنا الاول وقوله انه اى من اشده اى الجمال والكمال   والاعتماد سنده
غيره قوله بعد من ادل دليل يعنى ان مما اعتمد واعتمد عليه هنا من بطلان مدح
الانسان وذمه بما يفعله غيره مما يدل على تناهيهم فى العمى لان بطلان مدح الانسان
وذمه بفعل غيره امر عرفى اصطلاحى غير منضبط اى غير مطرد وغير لازم اذ قد يمدح
الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة الحسنة والجمال وقد تمدح الجمادات كاللؤلؤ
والثوب والبنا بما اتصفا به من الاوصاف مع انها لم تفعلها   ولم نعرفها ان تفعل
اى تفعل لمرشدها اى ولم نعرفها ان تدرك الادلة التى فيها رشدها   على انا
لو سلمنا الخ منه ان هذا عين قوله لا ينضبط اخره فهو يغنى عنه فلو قال الخ بدله وانما
كان بطلان مدح الانسان وذمه على فعل غيره امرا عرفيا غير منضبط لانه تقرر المدح على
الجمال الخ كان احسن   فى هذه اى المسألة اى عدم صحة المدح والذم على فعل
الغير وقوله لما اقتضى اى العرف وهذا جواب لو لما نافية   كيف الخ الاستفهام
انكارى بمعنى النفى اى لا يصح ان يكونا سبب المدح والذم فعلا للممدوح والمذموم
اذ قد تقرر فى العرف المدح على الجمال الخ فالواو للتعليل ونصيحة تقرر للتعرف والباء فى
قوله بالجمال بمعنى على   وحسن الخلق بفتح الخا وسكون اللام وهو من اضافة
الصفة للموصوف اى والخلقة الحسنة وحرف عطفه على الجمال عطف تفسير
واذا كان معنى المدح الخ تعرض لبيان معنى المدح والذم لاجل ان يرتب عليه

مذهب اهل السنة   حسن مدح الخ جواب اذا وهذا مذهب اهل السنة
والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن الروحانية كالعلوم والمعارف والمحاسن الجسمانية
المتعلقة بالجسم كصباحة الوجه اى نوره واشراقه وكاعتدال القامة والجمال وجميع
ذلك فى الاخرة ابدا بدليل قوله التى هى ما لا عين رات الخ ولا مانع من حصول المعارف
والعلوم فى الاخرة واما حصول الكمالات الجسمانية فى الاخرة وامره ظاهر بعدم حصول
ذلك فى الدنيا فان لاولياء الله علوما لا عين راتها ولا اذن سمعت بها ولا خطرت
على قلب بشر   لكانت العصاة حجة على الله اى لكن التالى باطل فبطل المقدم
وثبت نقيضه وهو مطلوبهم   او اعدام شى الخ المراد بالاعدام الكف والترك
وعبر عن ذلك بالاعدام تجوز المناسبة الايجاد   ونحن نتردد الخ لا يخفى
الهم حين الامر بهم الى العذاب غير مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المال
ان منشأ الغلط اى المحل الذى فار وهاج من الغلط اى الذى نشأ منه
الغلط والاولى حذف لفظ منشأ لان المنشأ هو نفس ما اعتقدوه لا انه ناشئ مما
اعتقدوه والمنشأ بالضم من اثار   فيما توهموه اى من لزوم الحجة للعباد على الله لعدم
اختيارهم لافعالهم   لا يسأل عن ما يفعل اى وحينئذ فلا حجة لاحد عليه   وبما
يبطل مذهب المعتزلة الخ هذا الحل يقتضى ان فاعل يبطل فى المتن ضمير يعود على
مذهب القدرية وهو خلاف المتبادر منه من انه ضمير عائد على لزوم حجية العباد على الله
فى الاخرة ففى هذا الحل شى   وما يبطل مذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله
الاختيارية   وان قالوا الخ الواو للحال وهى حال موكدة لان هذا هو مذهبهم
القدرة الحادثة الخ اسناد التاثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر هو العبد بواسطة القدرة
وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان تلك الافعال مخلوقة لله بقدرته كما قال اهل السنة فرارا من لزوم
الحجة للعباد على الله فى الاخرة   وذلك اى وبيان ذلك اى بيان كون ما قرر واضحا لازما
لهم   والداعى معطوف على القدرة اى وخلق الداعى   تصميم العزم الاضافة
للبيان   من الشهوة فيه بيان للداعى وفى بمعنى اللام   لا يمكن تركه تفسير لكون
الفعل بها واجبا   وهو الذى الجاه اى قهره على اذن الفعل فصار للعبد حجة
بان خلق الخ البا سببية   وما يتوقف عطف مرادف   ومع ذلك
فيه اشارة الى ما قررناه فى المتن من ان الباء بمعنى مع فاسم الاشارة راجع لخلقه سبحانه
جميع اسباب الفعل وقوله عالم بما يفعل الخ اى وما علمه لا بد من حصوله والا انقلب

العلم

العلم جهلا   من طاعة او معصية او غيرهما   لو صحت الحجة الظاهر ان محله التاخير
بعد قوله بزعمكم   الشهوة فيها اى فى المعاصى وفى بمعنى اللام   ولم خلقتنى صلا
اى ولم اوقفتنا على اصل الخلق   لا امين بيان لحال الوجود   فلم كلفتنى اى
فلم وقفت على التكليف   اى يبطل تعليل الخ فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل
يبطل عائد على مذهب المعتزلة ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن من ان الفاعل عائد
على الزام الحجة ويمكن الجواب عن مخالفة هذا لما تقدم بان يقال مراده بمذهب المعتزلة
فيما تقدم تعليل الثواب والعقاب بالافعال لا خلق العباد لافعالهم الاختيارية وح فيوافق
هذا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير على لزوم حجة العباد على الله فى
الاخرة   ومسالة العلم الخ كلام مستانف ليس مستندا وقوله هى التى خلقت لها
المعتزلة اى لحتفهم واظهرت فضيحتهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط بكل شى
وانما كانت تلك المسالة مفحمة لهم لانه لو صح للعبد ان يحتج على ربه لاحتج بخلق
الداعى والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبكم بان يقول لم خلقت فى
القدرة والشهوة المعصية وانت تعلم انى اعصى الخ   هى التى خلقت لها المعتزلة
اى ابطلت كلامهم بالكلية لان فيها الهم واظهارها الفضيحة عنهم وهذه الكناية مركبة لانه
يلزم من نفوق الحمار الفضيحة وبطلان الكلمة ولك ان تقول شبه الهيئة المنتزعة من
ابطال الكلمة والفضيحة بالهيئة المنتزعة من الحمار وخلقها بجامع النقص فى كل واستعير
التركيب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المصرحة
ولهذا اى لاجل كون مسالة العلم وخلق الداعى خلقت لها لهم قال الخ
لعل مسالة العلم اى مع خلق الداعى   المدسة من الدس وهو الاخفاء والدسة بضم
الدال وفتحها الخفية فهم ضالون وتلك العقيدة دسوها واخفوها لفسادها وانها عقيدة
المسلمين وفى الدسة لضم الدال الغلبة ويفتحها وكسرها بمعنى الخفية اى لولا مسالة
العلم لراجت هذه العقيدة لهم اى نفعتهم بهذه العقيدة افساد عقائد المسلمين
ولكن اظهر هذا الفساد مسالة العلم وهذا الكلام يقتضى ان هذا من مذهبهم فى
الواقع وانهم لا يقولون به   فهذا جواب اخر اى لكانه يقول سلمنا لكم ما ذكرتموه من
الدليل لكن لنا جواب عنه وهو ان العبد مجبور فى قالب مختار اى انه مجبور فى
الباطن مختار بحسب الظاهر فهو خالق لافعاله بحسب الظاهر ويكفى هذا القدر فى استحقاقه
المدح والذم على افعاله دون قطع حجته على الله فقولكم فى الشرطية المتقدمة لو لم يكن

العبد خالقا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل من الافعال وكان له الحجة على الله تع
فعلها لكن نقول انه خالق بحسب الظ و الفعل علة عقلية للثواب والعقاب اى منشا
يحسن تعليق الثواب والعقاب بالافعال عقلا اى يحسنه عقلا وصرنا حين الجواب
بما ذكر نقول بالتحسين العقلي وفاقا للمعتزلة ووجه ذلك اى وجه كونه مجبورا
فى قالب مختار بامداد العبد بالارادة اى بخلقها فيه او لعى اليه تنويع فى
التعبير والمعنى واحد صمم العبد عزمه فيه ان العزم لا يتعلق به نصب صمم
لانه نفس التصميم واجيب بانه اراد بالعزم الارادة فى اليوسى يقال صمم فى الامر اذا
مضى فيه فنصب العزم على انه مفعول به وان يكون نصب المفعول المطلق او على
اسقاط الخافض وبها صمم العبد الخ معطوف على لما وجواب لما محذوف
اى صار العبد خالقا بحسب الظ واما قوله امده الخ فجواب مهما من كان يريد
العاجلة اى الحالة العاجلة وهى الدنيا مرغة اى المولى اذا شا اى المولى
الامداد بالتوفيق اى الذى هو خلق الطاعة والقدرة عليها والخذلان الذى هو
خلق المعصية والقدرة عليها فصار العبد اى فلما كان العبد بهذه الحالة مهما
صمم على ارادة شى امره الله بخلقه وخلق القدرة عليه صار الخ كانه موجه
الاولى احدث لفظ كان لا اشكال فى ذلك اى فى ان ذلك الفعل فعل للعبد
وقد ضل بهما اى بالوهم والخيال اى بسببهما كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا
ان الافعال الاختيارية مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال من الوهم لا من الخيال الا ان
يكون مرادهم بالوهم والخيال شى واحد والسببية بحسب الظ ويدل على ذلك اقتصاره
بعد على التوهمات نزلوا حجب التوهمات اى تخرقوا التوهمات التشبيه بالحجب نهون
اضافة المشبه به للمشبه وخرقوا ترشيح التشبيه بمعنى جاوزوها وبعدوا عنها
وبرزوا اى ظهروا الى المعرفة المشبهة بالشموس فكانت المعرفة وراء التوهمات المظلمة
فادركوا بها اى بنقد العقول المؤيدة كيف هو اى ادركوا الامر على حقيقته
فليس القصد الاستفهام كانوا كغيرهم جواب لولا ان الله ايد الخ اى لولا ذلك
كانوا كغيرهم من القدرية وان كان العبد الخ لا حاجة له لانه علم لما تقدم
وبهذا المعنى اى وهو كون العبد موجدا لافعاله بحسب الظ فسر بعضهم معنى
الكسب اى فقال هو ايجاد العبد للفعل بحسب الظ وحد فمعنى كون العبد كاسبا انه
موجد لافعاله بحسب الظ ولم يفسر ذلك البعض الكسب بمقارنة القدرة الحادثة

للمتدور

للمنه وركما تقدم للمص فتعليق الثواب الخ اى اذا علمت ان العبد موجد لافعاله
بحسب الظ فتعليق الثواب والعقاب على فعله حسن عقلا لانه علة لهما واما قوله وعرفا
وشرعا فلا يترتب على ما قبله نعم علم مما تقدم انه حسن شرعا لانه امارة على الثواب
والعقاب واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما مر اصلا والعقاب ليس عطف على
الثواب والا لزم الاخبار بالمثنى عن المفرد بل هو معطوف على تعليق على حذف
المضاف وابقا المضاف اليه على جره اى تعليق الثواب وتعليق العقاب على فعله ثان
ولهذا اى لاجل كون العبد موجدا لافعاله بحسب الظ يحسن الخ
واما ان نظرنا الخ اى هذا اى ما ذكر من ان تعليق الثواب والعقاب على الفعل حسن
عقلا ان لم ننظر للباطن الخ سببا اى عقليا ونحوه الاولى حذفه للاستغنا
عنه بذكر نحوا ولا لغو اى ولعل ما ذكر من مجى القران بملاحظة الافعال ومجى
السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الاية والحديث فلا يقال ان
بينهما تدافع الجبر بحسب نفس الامر راجع لما جا فى السنة من عدم ملاحظة
الافعال وقوله والاختيار راجع لما جا فى القران من ملاحظة الافعال ويحتمل
ان يكون ذلك الاختلاف اى الذى جا به القران والسنة وهذا وجه اخر للجمع بين
الاية والحديث وحاصله ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما لملاحظة كون الفعل
امارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج القران وملاحظة عدم دلالته
عقلا عليهما وعليه درج الحديث فنسبة الحديث المنفية عقلية فلم يرد الاثبات
والنفى على شى واحد فقول الش بملاحظة كونه اى الفعل امارة شرعية على اى الثواب
والعقاب وقوله وملاحظة نفى الدلالة اى وملاحظة نفى دلالته عليهما حالة كون
الدلالة عليهما المنفية عقلية والحاصل ان الجمع بين الاية والحديث بامرين
احدهما مراعاة الظ والباطن من غير ملاحظة الشرع والثانى مراعاة الشرع والعقل
ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الباطن فى الوجه الاول والشرع هنا مرتب على الظ فى
الوجه الاول وحينئذ فالامران متقاربان فصل واذ قد عرفت ان علم ان القدرية
قد نسبوا القدرة العبد التاثير مباشرة وقوله فتاثيرها مباشرة هو تاثيرها فى محلها
بدون واسطة وتاثيرها بطريق التولد هو تاثيرها فى غير محلها بواسطة وقد انهى المص الكلام
على بطلان تاثيرها مباشرة فى محلها اتبعه بالكلام على بطلان تاثيرها بواسطة فى غير
محلها ولما كان هذا مغايرا لما سبق اتى بالترجمة وحدى المترجم له ايجازا فى محلها

اى فى الحال فى محلها او فى صفة محلها وهى الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا
بطل لذلك اى بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة تاثيرها الخ وعبارة لا الاستحالة
وثانيا بالبطلان تفننا   فى غير محلها اى فى الحال فى غير محلها   كرمى الحجارة
والضرب بالسيف مثال للحال فى غير محلها واعلم ان رمى الحجر فيه مقدوران احدهما
حركة اليد والثانى حركة الحجارة عند رميها وانفصالها من اليد فالاول فى محل القدرة
لانه صفة لليد والثانى ليس فى محلها بل مسبب عن الاول الذى هو صفة اليد وكذلك
الضرب بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما يلاقيه والاول فى محل
القدرة والثانى ليس فى محلها وكذلك اذا حركت يدك وفيها مفتاح او خاتم فحركة
اليد مقدور فى محل القدرة لانه صفة لليد والثانى حركة المفتاح والخاتم وهذا
ليس فى محل القدرة وهو مسبب عن الاول فكل من المقدورين مخلوق لله تعالى
عند اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته الحادثة عند القدرية لكن الاول مخلوق له
بقدرته مباشرة والثانى تولدا والتولد عندهم ايجاد حوادث بواسطة مقدور
القدرة الحادثة   ونحو ذلك اى كالحرارة الناشئة من حك جسم باخر وخروج
النار من اصطكاك الزناد بالحجر   مثلا راجع لليد اى او الرجل   وهو اى ما يوجد
عادة بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد وفيه ان ما وجد بواسطة حركة اليد يسمى
متولدا لا تولدا لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد مثلا وقد يقال ان فى الكلام حذف
مضاف اى وايجاد ما وجد بواسطة حركة اليد الخ والحاصل ان الضرب مثلا متولد
حركة اليد وناشئ عنها باتفاق لكن اهل السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشا عنها
هو الله والقدرية يقولون انهما مخلوقان للعبد بقدرته الحادثة   مع ما فيه الخ
متعلق بقوله بطل لذلك تاثيرها اى مع ما فى التولد زيادة على ما مضى فى رد مذهبهم
من وجود امرين موثرين فقدرة العبد وحركة يده اثرا فى الضرب مثلا فقد صدق انه
وجد اثر وهو الضرب بين موثرين وهما القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب
اهل السنة فالضرب وان نشا عن الحركة لكن بحسب الظاهر والموثر حقيقة فى كل منهما
هو الله تعالى فلا يلزم وجود اثر بين موثرين   ووجود فعل من غير فاعل عطف
على مدخول من وتوضيحه انه اذا فرض ان زيدا رمى سبعا بسهم ومات زيد الرامى قبل
وصول السهم للسبع المرمى ثم وصل السهم بعد موته للسبع المرمى فجرحه وقتله فقد
وجد الفعل وهو الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم فوله

او فاعل

او فاعل من غير ارادة وعلم اى اذا نظرنا للذات لكنها خالية عنهما ولم يلاحظ انها صارت
بالموت كالعدم وقوله او فاعل عطف على فعل واو للتنويع اى انه يلزم على التولد اما كذا
او كذا وفى بعضهم بكلام الشارح بغيره الخ فالاول على تقدير ان الفاعل هلكت ذاته بالمرة
ولم يبق لها اثر والثانى على تقدير موته مع بقاء ذاته وهذا او للتنويع اى ومن المعلوم
ان وجود الفعل بدون فاعل باطل وكذا نسبة الفعل لميت مع انتفاء مصححات الفعل
منه وهى الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة الفعل على كون الفاعل
حيا ولان يمنع الاستناد لان لو لوجود الحوادث على وجود صانعها   واتفق الاكثر
اى من القدرية وهم المعتزلة منهم وحاصله ان الانسان مثلا اذا اكل وترتب على
الاكل شبع او شرب ونشا عن الشرب رى فالاكثر من القدرية على ان الاكل والشرب
فعل العبد والشبع والرى مخلوق لله تعالى والاقل منهم على ان كلا من الاكل والشبع
وكذلك الشرب والرى مخلوق للعبد بقدرته الا ان الاكل والشرب مخلوق له
بقدرته الا ان الاكل والشرب مخلوق له مباشرة والشبع والرى مخلوق له تولدا
ويرد على الاقل بان اتفاق اكثرهم على عدم التولد فى دليل ودليل على بطلان قول هولاء
الاقل بالتولد اذ لو كان للتولد مستند عقلى لقال به اكثرهم لا سيما وهم المحصلون
منهم ويرد على الاقل ايضا انه يلزمهم ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست
من فعل مقدور العبد بالاجماع وذلك ان سقط النار عند الاقتداح يقع على
حسب الداعى فاذا تولد كما يقول الاقل لزم ان يتولد سائر الاجسام لتماثلها
فان زعموا ان النار كانت كامنة فى الجسم فتحركت وان المتولد حركة الجسم لا وجوده
كان هوسا لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد قبل القدح ليس فيهما شئ   ونحوهما
اى كالحرارة الناشئة عند احتكاك جسم باخر وكالنار الساقطة عند قدح الزناد
بالحجر   فقالوا بعدم التولد فى ذلك كله من الاكل والشرب الخ وشرب قوله
وشبههما عبر اولا بنحوهما وثانيا بشبههما تفننا   وذلك اى الاتفاق الواقع
من اكثرهم   وبالله التوفيق قد تقدم ان مباحث الكتاب ثلاثة مبحث
الواجبات والمستحيلات والجائزات وتقدم الكلام على الواجبات فلما انهى الكلام
عليها كان المناسب الختم بالله عاقلا فقال وبالله التوفيق اى والتوفيق كائن بالله ولما
انهى الكلام عليها انبعها بالكلام على المستحيلات وعند التوجه لذكرها بقوله هذه
الذى ذكرنا   فى اوصافه اى بمعنى من   الى هنا حذف المبتدا الظهوره

اى من اول المباحث المقصودة بالذات الى هنا   فى حقه تعالى اى لذاته اوفى حكمه
تعالى اى حالة كون ما يجب معدودا فى حكمه اى فى الاحكام الثابتة له تعالى   واذا
علم الخ جواب عما يقال لم ترك الكلام على المستحيل تفصيلا فاجاب بما ذكره وقوله وهو ضد
ذلك الواجب الواو للتعليل اى لان المستحيل ضد الواجب والاشيا تعرف باضدادها
على ماسبق اى لا على ما نقل عن امام الحرمين والقاضى والاستاذ   من
الممكنات الاول ان يقول لا تاثير لها فى شى من الممكنات الكاينات لانها اخص من
الممكنات والذى وقع النزاع فى ان القدرة الحادثة تؤثر فيه او لا تؤثر فيه انما هو الممكن
الموجود بالفعل لا عن الوجود والمراد بمقدورها الفعل المقارن لها   بل نسبته
اى القدرة وذكرها باعتبار انها وصف وقوله اليها اى الى الممكنات   ولا تؤثر فيه
بيان لوجه الشبه لا تتعلق بمقدورها الا فى محلها اى الا اذا كان مقدورها فى
محلها وفيه انه لا معنى لهذا الحصر لان المقدور الحركات وهى لا تكون الا فى محلها فالاولى
ان يقول الا ان مقدور القدرة انما يكون فى محلها بخلاف متعلق العلم فانه قد يكون فى
غير محله   وافاد بهذا الاستدراك دفع ما يتوهم من التنظير بالعلم ان متعلق
القدرة وهو مقدورها قد يكون فى غير محلها كالعلم   وما خرج عن محلها اى
كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه وبين القدرة تاثيرا ولا غيره اى ولا اكتسابا
يقتضى ان ما خرج عن محل القدرة كالضرب والقتل ليس بمقدور ولا مكسوب بخلاف
الحركة فانها مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل ما اقتضاه مذهبكم من ان الخارج
من محل القدرة ليس مقدورا ولا مكسوبا يقتضى عدم التكليف به لان التكليف انما هو
بالافعال المكتسبة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فكيف لا يكلف به وقد
اجمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج من محل القدرة مسببا عن المكسوب وهو
الحركات جا التكليف به تنزيلا له منزلة سببه لانه لما كان مخلوقا عند مكسوبه عادة
جرا به التكليف والثواب والعقاب   والمعتزلة اى والقدرية من المعتزلة
تخترع اى يوجد افعاله بقدرته   الذى فى محلها وهو الحركات   ما هو خارج
عن محلها كالضرب والقتل والرمى   الا ان احدهما اى وهو السبب وقوله مباشرة
وقوله بواسطة الخ   الا العلم النظرى حاصله ان العقل عندهم يحدث النظر
بالقدرة القايمة به وذلك النظر يثبت عنه العلم النظرى فكل من النظر والعلم قايم
بالعقل والنظر مقدور ومباشرة والعلم مقدور تولدا وكل منهما قايم بالعقل وهذا بخلاف

لم ان.

الحركة والضرب فان الحركة قايمة باليد والضرب قايم بغيرها   بولده اى يولد العلم
النظرى وقوله فى محل القدرة غلبه اى وهو العقل   فحقيقة التولد ان من حيث هو
الصادق بتولد العلم النظرى وغيره   ايجاد حادث اى كالضرب والقتل وقوله بواسطة
مقدور بالقدرة الحادثة اى وهو حركة اليد
ولما افاد تصويرا لتولد على مذهب القدرية شرع فى بيان منشاه وماخذه   وهذا المذهب اى مذهب التولد
ما ذكره الخ ان الطبايعيين يقولون بتاثير الاسباب بطبعها فالنار تؤثر فى الاحراق وحاصل
عندهم بطبعها والسكين تؤثر فى القطع بطبعها والاكل يؤثر فى الشبع بطبعه اى بذاته
وهكذا وهو كفار والمعتزلة فى الحقيقة يقولون ان الحركة مؤثرة فى الامور المتولدة بطبعها
لكنهم تحاشوا عن التعبير بما ذكرخوفا من رميهم بما رمى به الفلاسفة من الكفر
وليمكث اى الاسباب الطبيعية عندهم كاهل العقلية كحركة الاصبع مع حركة
الخاتم فانها مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على وجود شرط وانتفا مانع وكان الحركة
مخلوقة لله عندنا   مالم يمنعها مانع كان المناسب ان يقول مالم يمنعها مانع او
تخلف شرط لما تقدم ان الطبايعيين يقولون ان اقتضا الطبيعة المطبوع يتوقف على
ثبوت شرط وانتفا مانع الا ان يراد بالمانع ما يشمل انتفا الشرط مجازا لان المانع هو
الوصف الوجودى فاطلاق المانع على عدم الشرط مجاز   الموجبة للاحكام اى
المؤثرة فى الاحكام اى معلولاتها بطريق الايجاب واللزوم العقلى فاراد بالاحكام
معلولاتها   فاخذ المعتزلة ذلك اى تاثير الطبيعة لمعلولها وسموه تولدا ثم
ان هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة فى النار ونحوها كالاكل والشرب لانهم
وافقوا اهل السنة فى ان الحرق والشبع من الله كامر   ولم يجعلوا الخ جواب
عما يقال لم جعلوا السبب المولد بمثابة الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة العقلية
فاجاب بقوله ولم يجعلوا حكم السبب الخ وكان الاولى التنافر وقوله المولد بكسر
اللام صفة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اى بحيث يكون معلولها لازما
لها لا ينفك اصلا وقرر شيخنا ان قوله بمثابة العلة على حذف مضاف اى بمثابة
حكم العلة العقلية وهو لزوم معلولها اى وعدم انفكاك عنها وبالتقدير المتقدم
صح قوله ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاولى حذف لفظ حكم   لجواز
ان يمنع التولد مانع يوخذ من هذا ان اللزوم فى التولد عند القايلين به عادى
لا عقلى   ثم عبروا الخ اى عن الفلاسفة فقالوا الخ ظاهره ان التعبير بالتولد

ليس فيه تعبير لها مع انه تعبير لها فالاولى ان يقول فاخذوا ذلك ولقبوه لتولد وانما لم
يجعلوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل السبب اى ولم يقولوا فعل الطبيعة وقيدوه بانه
فاعل السبب ليلا يظهر ماخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التى
هى السبب عندهم هو فعل السبب فهو فاعل له وقد اسندوا فعله للفاعل فيلزم
ان يكون الاثر المولد الترتب فاعلان ولا يعقل تاثيرنا علتين فى اثر واحد وهذا معنى
قول الشارح وهذا اى التفسير اذا حقق لم يكن له حاصل اى لم يكن له حاصل معقول
اى يحكم العقل بصحته بل ببطلان ضرورة تاثير السبب فيه اى فى الاثر
وقوله تاثير القدرة اى تاثير ذى القدرة وهو العبد وقول القايل اى منهم
جوابا عن الاعتراض المذكور وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعل
فاعل السبب ان الفاعل لا اثر فى السبب وهو الحركة اثر فى المولد عنها كالضرب حتى
يلزم الاثر لمؤثرين بل المراد ان الفاعل اثر فى السبب وهو الحركة اثر فى السبب وهو
الحركة والسبب الذى هو الحركة اثر فى السبب كالضرب مثلا فالفاعل لا تاثير له
فى الضرب وانما نسب اليه وقيل انه فعل السبب من جهة كونه اثر فى سببه المو
فيه ونظير ذلك العبد مع الرب تعالى فانه خلق العبد فالعبد خلق افعاله
القبيحة كالسرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة وحده فلم لا اثر تاثيرا الموثرين الذى
فاعل السبب يوثر فيه اى فى الاثر المولد وقوله بواسطة السبب اى بواسطة تاثيره فى السبب
باول حاصل القول به خبر عن قول القايل وكان الاولى ان ياول حاصله
انه اى فاعل السبب فعل سبب ذلك الاثر ولم يفعل الاثر السبب عنه والحاصل ان
العبد اعنى قولهم فعل فاعل السبب عند بعض المعتزلة وهى معترضة بما علمت من
ان ظاهرها ثبوت الاثر لمؤثرين فاذا اولت بما قاله ذلك صارت موافقة لما عليه
جمهور المعتزلة من ان فاعل السبب انما فعله فقط ولم يفعل المسبب عنه وفاعل المسبب
عنه هو السبب فقط لانهم ينفون اضافته اى فعل العبد وكان الاولى ذكر
هذا على وجه التعليل بان يقول لانهم ينفون الخ ومذهبهم الخ جملة حالية اى
لانهم ينفون والحال ان مذهبهم فى التولد يلزمهم ما فروا منه وحينئذ فلا ينفعهم هذا
النفى ووجه الالزام ان الموجب عندهم لكون العبد فاعلا السبب كالضرب
والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد فيلزم لا محالة على مذهبهم الفاسد
ان يكون البارى خالقا لكفر العبد ولزناه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للعبد ولقدر

وتصميمه

وتصميمه على الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل ولون التولد اى كالضرب
والقتل ولا يصح اى ما ذكره من حكاية الاتفاق مضافة الى الله اى
تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب والقتل لا على معنى انه فعلها اى
حصلها واوجدها بقدرته وخصايص اى صفات وهو عطف مرادف
بنفى حدوث الحوادث عنها اى يخلقه النار على طبيعة يقتضى الاحراق واذا ضرب
بالعصى او السيف فقد خلق الله هذا الجسم احتوى على طبيعة ينشا عنها القطع فليس
القطع ناشئا عن الحركة كما يقوله الاولون حتى يكون فعلا لفاعل السبب بل ناشئ عن الطبيعة
التى احتوى عليها الجسم المضروب به فمعنى خلق الله القطع والضرب على هذا المذهب
انه خلق الطبيعة المقتضية لذلك فى الجسم المضروب به او المقطوع به وذهب
حفص الفرد اى منهم وحاصل مذهبه انه ما يقع خارجا عن محل القدرة الحادثة
ان وقع على وفق ارادة العبد فهو فاعل فعل السبب كالقطع فانه يقع على قدر ارادة
الفاعل اى على وفقها بان يحزه او يصغره او يتوسط به وان كان لا يقع على وفق ارادة
العبد واختياره بل كان وقوعه بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل فهو ليس فعلا
لفاعل السبب بل فعل لله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على مراد العبد وكذهاب
السهم بعد الرمى فان الرامى لا اختيار له فى ذهاب السهم الى القبل او اليمين مثلا ثم
لا يخفى ان مذهب حفص المذكور هو المشهور عن المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية
غير مخلوقة للعبد بخلاف الاختيارية ان ما يقع مباينا لمحل القدرة اى ما يقع
فى غير محلها وقوله على قدر اى على وفق والمراد بالاختيار الارادة والمراد بالسبب بالكسر
الساقط ونحوه اى كذهاب السهم فليس من فعله اى بل هو فعل
لله تعالى واختلفوا اى المعتزلة وقوله فى وقت تعلق القدرة اى فى وقت انقطاع
تعلقها ففى الكلام حذف مضاف دل عليه السياق لا يزال مقدورا اى متعلقا
للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا لما سبق السياق يجب ثبوته اى التولد
اى يجب وقوعه وقوله فينقطع اثر القدرة فيه اى فى التولد لانها لا تتعلق بواجب
والحاصل ان التولد الذى ينشا من الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا
وقعت الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصلح القدرة المتعلقة به فينقطع تعلقها
وحده اى بالفعل وهو تفسير لما قبله واختلفوا فى الالوان اى المتولدة
عن فعل الصناع وقوله والطعوم اى الناشئة عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة

والمعاجين   هل يجوز ان تقع متولدة اى وحدها فتنسب الى فاعل السبب وقوله اولا اى
اولا يجوز ان تقع متولدة وحدها فتنسب الى الله تعالى فلون الثوب الحاصل عند وضعها فى
الصابغ وتحريك اليد لها متولد من حركة اليد فلونه فالعبد فاعل بواسطة فعله لسببه
على القول الاول وقيل انه من فعل الله لامن فعل العبد وليس متولدا عن حركة اليد وكذا يقال فى
الطعم الناشى عند وضع الملح فى الطعام مثلا فيقال انه ناشى عن الوضع او الطبخ فينسب
للعبد او قيل انه مخلوق لله وليس متولدا عن شئ والخلاف فى الافراد والطعوم
الناشئة عن حركات كالالوان الناشئة عند وضع الصابغ والطعوم الناشئة عند طبخ
او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك كالالوان الكائنة وطعومها فهو من فعل الله
اتفاقا   وذهب ثمامة بان الطعومة المثلثة بن اشرس وكان الاولى تقديم هذا
الكلام على قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله وهو كلام النظام
والفرد   الى ان هذه التولدات اى جميعها لا فاعل لها اى لا العبد ولا المولى فهو صنعة
من غير صانع   ويلزمه اى وجه الالزام هو ان الاعراض اذا وجدت من غير
فاعل تطرق ذلك فى غيرها من سائر الحوادث   اى ان جميع الاعراض كالبياض
والسواد والسمع والبصر والحركات   واقعة بطباع الاجسام القائمة بها
وقوله الا الارادة اي فانها مخلوقة لله   والمولدات بكسر اللام جمع مولد وهو
السبب الذى يتولد اى ينشا عنه غيره وما قدمه الكلام عليه اجمالا شرع فى الكلام عليه
تفصيلا وقوله والمولودات اى فى افعال العباد واما فى افعال الله فلا كلام
فيه   الاعتماد وهو الاتكاء على الشئ فينشا عنه حرارة او لمس للمعتمد عليه مثلا
او قلع له او ضرب او قتل او قطع له فالحرارة والكسر والقلع تولدت عن الاعتماد
والمجاورة فاذا جاور الماء جسمه فتولد منها رائحة للماء او للنار جاورت شيئا فتولد منها
حرارة لذلك الشئ او المسك جاور شيئا فتولد منه رائحة وهكذا ولما كان الاعتماد
والمجاورة يولدان مسببات كثيرة لم يمثلها كسبب بخلاف النظر والوهي فان كلا منهما
انما يولد سببا واحدا فلذا اضافهما اليه   على تفرابط على معنى البا وهو راجع للمجاورة
اي ان المجاورة تولد بشرط عدم الحائل وعدم البعد جدا   والنظر المولد للعلم نحو
العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة تولد عن
النظر وهو القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد شيئا واحدا وهو العلم النظري
اضافه اليه   والوهي هو افتراق الاجزاء كالجرح وقطع اليد مثلا فانه يتولد من ه

ذلك

ذلك الالم   وقد اختلف ابو هاشم والجبائي اى والحاصل انهما اتفقا على ان المولدات
بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا فى الاول منها فقال ابو هاشم انه الاعتماد وقال
والده ابو على الجبائي انه الحركة وهو الموافق لما مر وانما قد ابو هاشم على والده فى الذكر
لمناسبة عدة الاعتماد من المولدات الاربع لان القائل بتولد الحرارة والضرب والقتل
والقطع والكسر والقلع عن الاعتماد انما هو ابو هاشم واما والده فيجعل المولد لتلك
المذكورات ونحوها الحركة فعده الاعتماد منها انما هو على مذهب ابى هاشم وقوله الى شدة
العضلات اى قوتها اى شدتها وحاصله ان الاعتماد الذى هو الاتكاء صادر عن قوة العضلات
وشدة ربط الاعصاب للاعضاء والعضلات جمع عضلة وهى اللحمة المحيطة بالعصب
فتلك القوة والشدة هى منشأ الحرارة وما ذكر من ان الاعتماد ليس المراد به الميلان على الجسم
كما هو المتبادر بل المراد به ما ذكر   وعلى ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات
عندهم اربع الخ   ثم اختلف الخ ثم للترتيب الذكرى او المعنوى اذ كان الخلاف صدر
منهم متأخرا عن تقررهم التولد فى افعال العباد وقوله هل يجوز اى فى جواب هل
يجوز اى ثم اختلفوا فى جواب هذا الاستفهام وحاصله ان الريح مثلا خلقه الله
تعالى وينشأ عنه حركة الاشجار فقيل انها مخلوقة لله ولا تولد وقيل التولد حركة
الاشجار والخالق لها هو الهوا   لعموم قادرية لم يقل لعموم قدرته لان المعتزلة
لا يثبتون لله تعالى الا المعنوية   وامتناع ان تتعلق اى قادريته بشئ فى محلها الا ان
الشئ الذى فى محلها اعنى الذات هو صفاتها وهى واجبة والقادرية لا تتعلق بالواجب
ومستنبطا اي القادرية   الى ما خرج عن محلها اى كالريح وحركة الاشجار
وقوله نسبة واحدة اى وحينئذ فتعلقها ببعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح
اى ان التولد مفعول اى بفعله الفاعل   فان السبب المولد وهو الهوا جار
صدوره من الرب لم يجز ان ينتفى تأثيره فى مسببه وهو حركة الاشجار   والامتنع فى
الشاهد اى فلم ان صدور الحركة من العبد ليس مانعا من تأثيرها فى القطع مثلا
فكذلك صدور الهوا من الرب لا يمنع تأثير الهوا فى حركة الاشجار   الامانع اى ولا
مانع   وليس صدوره اى السبب المولد من الصانع مانعا اى من تأثيره فى
          فلزم ان يولد اى ذلك السبب الصادر من الصانع   هذا حاصل الخ الاشارة
راجعة لمضمون ما تقدم من قوله والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله
الى هنا   وهو ما تقدم ظاهره ان الضمير عائد على الرد وهو غير مستقيم لان البرهان

المتقدم ليس نقض رد مذهبهم في التولد الا ان يقال انه عايد عليه على حذف مضاف ف
اى وسنده ما تقدم الخ   وانه لا تاثير الخ عطف تفسير لما قبله   فالى هذا
المعنى اى وهو انقاصه رد مذهبهم بالبرهان الدال على استناد الحوادث كلها اليه
وانه لا تاثير لكل ما سواه فى شئ منها   مما يخص الخ من تبعيضية فيكون المقصود من
هذا الفصل ذكر هذه اللوازم الثلاثة الملازمة للقول بالتولد لكن ان خبير بان
المصنف ذكرها صريحا لا على طريق الاشارة وحمل فى قوله ثم اشار الى الخ وقد يجاب بانه اراد
بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة على الذكر حقيقة عرفية   استحالة تاثير القدرة
الحادثة اسناد التاثير للقدرة مجاز واسناده للموصوف حقيقة   ومقدورها اى
وهى الحركات وقوله التى هى السبب المولد اى لما ينشأ عنه من ضرب وقتل واكل وقطع
ورمى فذلك الناشئ عن السبب المولد هو الاثر والمؤثر الذى اثر فيه القدرة الحادثة
ومقدورها وهو الحركات   لانهم ادعوا ان الحادث وهو الاثر المتولد بالفتح كالقطع
والرمى مثلا وقوله عنه سبب المولد اى وهو الحركات فالمولد بالكسر   ومقدور
للفاعل هذا يعارض اول كلامه من حيث جعل القدرة الحادثة ومقدورها فاسند التاثير
فيها مر للقدرة واسنده هنا للفاعل واجيب بان التاثير يسند لكل منهما لكن للقدرة مجازا
وللفاعل حقيقة فقد ارتكب الامرين فى المحلين اوبدون ارادة اى او بفاعل بدون
ارادة فاو للتنويع كما ياتى بيانه فى الخ   فانه راسه اى الرامى وقوله الى الرمية
بتشديد الياء فى الاصل الشئ المرمى والمراد بها هنا المحل المرمى له وقوله ثم انفصل
السهم بها اى بالرمية وقوله وصادف حياتى وصادف الرمية حالة كونها حيوانا
حيا كالغنم مثلا وقوله فانه يحصل به اى بذلك السهم وقوله ولا يزال اى ذلك
الجرح   مثلا راجع الى الزهوق اى او الى بلت عظامه وقوله السريان بضم
السين جمع سراية مصدر سرى   فهذه السريات الخ راجع للاول وقوله
كانقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله وقد رمى بفتح الراء وتشديد الميم بمعنى بليت
وذهبت بالمرة جملة حالية   ولا مريد الخ راجع للثانى لانه انما انتفت
المصحات فقط والذات الفاعلة باقية بعد الموت فقوله سابقا اوبدون ارادة
الخ او للتنويع   ولو جاز الخ من البين ان المقام للفعل الاختيارى ولا يخفى انه
لا يمكن عقلا صدوره الا من حى وحينئذ فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان
يقع من ميت بطلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع ان ذلك واجب عقلا لا يقبل

الانتفا

الانتفا وهذا اللازم والملازمان بعده اعنى قوله ثم وجوده حال عدم الفاعل الخ وقوله
ومما يلزمهم الخ زيادة على ما فى المتن من اللوازم الثلاثة نعم هى داخلة فى عموم قوله
ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة فى المطولات   ثم وجود الفعل اى الاستدلال ل
بوجود الحوادث على وجود الصانع اى لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع
فان قالوا ان جوابا عن اللازم المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل على ان له
فاعلا ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا حيا وجود فعله
لكفاية وجوده حينا ووجود سبب فعله وحينئذ يستدل بوجود الحوادث على ان
صانعها ثبت له الوجود   قالوا جب الخ حاصله انه لا بد من اضافة الفعل حال
وجوده لفاعله ويمتنع اضافته اليه فى حال كونه غير فاعل كحال الموت لان اضافته
اليه تقتضى صحته اى حياته وموته يقتضى عدم صحة اضافته اليه وتنافى
اللوازم يقتضى تنافى الملزومات وحينئذ فاضافته للفاعل بان موته فلا تجامع موته
وهذا الجواب لا يتم الا لو كانوا يسلمون ان موته يقتضى عدم الاضافة اليه مع انهم
يقولون بصحة اضافة الفعل للميت الفا بحصول سبب الفعل حال حياته   لا بد من
اضافة الفعل للفاعل اى لا بد من استناده اليه حال وجوده ولا يكفى بالسبب السابق وقوله
ويمتنع صدوره اى ويمتنع صدور الفعل حالة كون الصدور مضافا اليه اى الى الشئ
حالة امتناع كون الشئ فاعلا وبما فسرنا به الضميرين فى قوله اليه وكونه يندفع ما يورد على
ع لم الايضاح انه لا انه اثبت للشئ ولا الفاعلية وحينئذ فلا معنى لقوله بعد فى حال انتفاء
كونه فاعلا وكان الاولى لك ان يقول ويمتنع اضافته اليه فى حالة الخ لانه جا بكلامه
اولا على الاضافة اى وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وهما اضافة الفعل
للفاعل تنافى حياته ولا فاعلية   فى حالة امتناع كونه فاعلا الموت يقتضى صحة
ذلك اى صحة كونه فاعلا بان يكون حيا   والامتناع اى كحالة الموت وقوله ينافى
الصحة اى صحة الاضافة   ومما يلزمهم الخ حاصله انه يلزمهم على القول بالتولد
ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل اتفاقا فكذلك الملزوم   فان نسبة
الخ هذا سند لقوله ومما يلزمهم وكان الاولى لك ان يعكس فى النسبة بان يقول فان
نسبة تعقب الموت لفعله كنسبة تعقب الالام وهم يجعلون الالام فعلا
للعبد بالتولد من حركته فكذلك الموت   الى فعله اى الشخص المفهوم من
الكلام والمراد بالفعل هنا السبب   ويلزمهم اى الحياة وقوله ان يكون اى العبد

على الجملة انما عبر بذلك لان الامانة الملازمة في المقام انما يقدر عليها
العبد في بعض الاحيان فا ليس الاحيا الذي على ساكلتها كذلك لانه اي
الاحيا وقوله ضده اي الامانة عندهم قدرة على ضده اي فالقدرة على الحركة
مثلا عندهم هي القدرة على السكون والقدرة على الايمان يقدر عليها بها على الكفر
اي واما عندنا معاشر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين ليس قدرة على الاخر لان
القدرة عند الاشعري عرض مقارن للفعل فلو تعلقت قدرة واحدة بالشي وضده
كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع الضدين وهو محال وكذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة
بتعدد المقدورات واما المعتزلة لما اعتقدوا صحة بقا العرض قالوا ان العبد له قدرة
واحدة ويمكن تعلقها بالمستقبل فاتقول نحن في قوة البارى فلا محذور في تعلقها بالضدين
في زمانين فاذا كان مذهبهم ان القدرة على الشي قدرة على ضده فالقدرة على الموت
قدرة على ضده وهو الحياة واحتجوا على التولد الخ قد تكلم المصنف اولا على مفهوم التولد
عند الخصوم وذكرنا ثانيا ما خذهم الذي اخذوه منه وذكر ثالثا ابطال التولد بما يلزم
على القول به ثم تعرض رابعا لنقض ما تمسكوا به من الشبهة وتوهموه حجة في التولد ولا يخفى
حسن هذا الاسلوب وقوله واحتجوا على التولد اي على ان الامور المولدة بالفتح مسندة
للعبد وانه فاعل لها بقدرته بان نجد المسببات اي وهي الامور المتولدة كالحركة
والضرب والقتل وقوله على حسب المقاصد جمع قصد بمعنى الارادة وعطف الدواعي عليه
مرادف كان المقدورات اي وهو الحركات الاختيارية وقوله لذلك اي واقعة على
حسب المقاصد والدواعي فاذا اراد شخص الضرب مثلا وجدت الحركة والضرب اي
والمقدور المباشر للقدرة الحادثة مستند للعبد وفاعل له بقدرته فالتكن المسببات
المتولدة كذلك بجامع ان كلا منهما يقع على حسب المقاصد والدواعي والجواب الخ
فيه ان التعبير بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا فالمناسب له ان يقول ويرد
عليهم لان الخصم مستند للاثبات ان ارتباط شيء بشيء اي كارتباط القدرة
بالمقدور وارتباط المسببات المتولدة بالاسباب المولدة لها وارتباط الاصل المقيس
عليه اي وهو المباشرة بالقدرة الحادثة كالحركات والمراد ارتباط ذلك بقدرة العبد
والفرع هو عطف على ارتباط على حذف مضاف اي وارتباط الفرع بدليل
الاخبار بالشيء والمراد بالفرع الامور المسببة عن الحركات والمراد بارتباطها ارتباطها
وتعلقها بالعبد وبفعله لا يدل الا على التاثير اي على تاثير العبد في كل منهما

وقد ساعدونا اي ساعدنا معظمهم والسقم اي عند حصول المرض والبرء
عند المعالجة والموت اي عند تعاطي اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب هذه الثلاثة
كالفعل فيما قبلها وفيما بعدها عند معظم المعتزلة الاولى تاخيره او تقديمه
على تعاطي اي بتعاطي وعتو وهو الاعتياد والا كما نطقه عليه مرادف
شك السين والقاف ساكنة ويصح فتحها مع فتح السين واراد بالزناد هنا مجموع الحجر
والحديد والمراد بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اي ضرب احدهما على الاخر وسقط الزناد
قوله وفهم المخاطب بالفتح عند الافهام فهذا الفهم من الله عند المعظم والخجل
الخجل اي حياؤه فهذا الخجل من الله عند المعظم وكذا وجل الوجل اي خوفه من الله عند
المعظم فظهر ان الاولى تاخير قوله عند المعظم اي خوفه من الكل عند الافهام لف
ونشر مرتب وبعضهم الزام التولد الخ المناسب ان يقول وبعضهم التزم التولد في الامور
المذكورة كلها لان هذا البعض جار في مخالفة المعظم وهم يقولون بعدم التولد في المذكورات
كلها فقوله ان الشبع والري والحرارة لا مفهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض التزم
التولد في جميع المذكورات بدليل قوله والزم ذلك البعض الخ بانه لو التزم التولد في خصوص
هذه الامور الثلاثة دون ما عداها من الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور لانه يكون
موافقا لهم في عدم التولد في سقط الزند فقال وذلك اي ووجه ذلك الالزام
لان سقط النار اي لان النار الساقطة وقوله تقع على حسب الدواعي اي وهو جسم
فان الحجر والزناد اراد بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حمل عليه كلامه اولا وهذا
عند قوله كان هذا هو الارضى بقوله عاقل ولا يخفى ان ما جانر مسندا لمجرد دعوى
لا المناسب ان لو قال فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء واذا كسرا فلا نار فيهما
وعند القدح يظهر النار وكذلك المرج هو شجر في بلاد المغرب عند حكه تظهر
النار منه وعند كسره لا توجد نار وعند حكه تظهر النار يحتمل ان المراد وعند
حكه بعضه ببعض ويحتمل ان المراد وعند حكه بشيء اخر والظاهر ان المراد الاول لانه عند
نشره يحصل حكه بالمناشير وان اجابوا الضمير عائد على معظم المعتزلة فالاولى الزام
اقلهم ثم شرع في الزام معظمهم لعدم اضطرادها اي لان الانسان قد يقصد الى الشبع
باكل انه من الطعام ولا يشبع والى الري بقدر من الماء ولا يروى والى اسقام احد
بضربه ولا يسقم والى ابرائه بالمعالجة ولا يبرأ والى احداث الحرارة بالحك ولا تحدث
والى تفهيم المخاطب ولا يفهم كالرمي والجرح الخ ظاهره ان رمي الحجر والجرح

وشكله
متولد وسبانى بجعلها مولدا ابا لكسر فان الجرح بالمعنى المصدرى مولد للالم
عطف مرادف   اما الرمى اى اما عدم الاضطراد فى الرمى وكذا يقال فيما بعده
مدمل اى يلوى   ورفع الثقيل وشكله قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع
عايد على رفع الثقيل ولا معنى له فكان الاولى ان يقول والثقيل قد يرتفع تارة وقد لا يرتفع
اى وحركه ترفعه لا يضطرد والحاصل ان الثقيل اذا حركه انسان بيده قاصدا رفعه
فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل وحينئذ فالرفع غير مضطرد   ومذهب المعتزلة
الخ لماذكر ان رفع الثقيل عندهم متولد عن تحريك الشخص له وكان لهم فى رفعه وتحركه
اضطراب تعرض له ولا بطاله لا جله ان يكون الناظر فى ذلك على بصيرة فقال ومذهب
المعتزلة الخ   فى تحرك الاشيا الثقيلة كذا فى نسخة وفى اخرى فى حركة الاشيا
الثقيلة   وها بمعنى لان حركتها هو تحركها   ان تحريك الثقيل الخ الاولى ان تحركه
لانه هو الذى يتولد وينشا عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذى هو تحريكه   بالاعتماد
عليه ودفعه الباء للسببية والضمير ان للثقيل والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على ماقبله عطف
تفسير   واذا اريد الخ اى هذا اذا اريد تحريكه يمنة ويسرة فقط فاذا اريد رفعه
والمراد برفعه ارتفاعه   واقلاله عطف تفسير لارادة المقصود من المعطوف عليه
قوله اختلفوا فيه اى فى رفعه بمعنى ارتفاعه اى اختلفوا فيه من حيث ما يتولد
بمذهب المتقدمين الخ حاصله انك اذا رفعت ثقيلا الى العلو حصل بذلك
الرفع تحركه لجهة اليمين واليسار والعلو فالاعتماد وهو رفعه وتحريكه واحد والمتولد
عنه شى واحد وهو حركته لجهة اليمين والعلو ومذهب ابو هاشم ان رفعه وتحريكه
ينشا عنه حركته لجهة اليمين واليسار فقط واما صعوده للعلو فحركة اخرى ناشئة
عن اعتماد ودفع اخر فقول الشارح الى ان الاعتماد اى الرفع والتحريك وقوله تحركه اى الثقيل
وليس ذلك اى ما ذهب اليه الاقدمون   بل لا بد من زيادة حركات اى
من حركات زايدة لجهة العلو ناشئة من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة
الاعتماد   ما نحن فيه اى على ما نحن فيه   على تحريكه اى الثقيل   فلزم
ان ما به تحركه اى فلزم ان الاعتماد الذى به تحركه لجهة اليمين مغاير للاعتماد الذى
يحصل به ارتفاعه   وقد اختلفوا ايضا لما انهى الكلام على اختلافهم فى رفع
الثقيل بالنسبة للواحد اتبعه بالكلام على اختلافهم فى رفعه بالنسبة لما فوق الواحد
فمراده بالجماعة ما فوق الواحد   وكل واحد اى والحال ان كل واحد على انفراده يستقل

يحمل ذلك

٢١١

يحمل ذلك الثقيل   الصميرى بضم الميم وفتحها   ولا يشتركان اى الواحد والاخر
يؤثر فى كل جزء اى من حيث رفعه لا من حيث ذاته   والشوكة حاصله
اى بين الجميع فى كل جزء   فى المسالتين اى مسئلة رفع الشخص الواحد الثقيل
ومسالة رفع الجماعة الثقيل   ابطال اصل التولد اى ابطال مبناه وهو تاثير
القدرة الحادثة فى السبب المولد لغيره   واسناد الممكنات بالرفع عطفا على ابطال
ابتدا فقيد به لان القايلين بالتولد يقولون باسناد المسببات المتولدة الى الله لكن
بواسطة   فلا اشكال اى فى بطلان كلامهم فى المسالتين لان رفع الثقيل فى كل من المسالتين
انما هو بخلق الله ذلك بقدرته والحاصل انهم يقولون ان القدرة الحادثة تؤثر فى المقدور
وهو السبب اعنى الحركة فليكن السبب مؤثرا فى المسبب فاذا بطل الاصل وهو تاثير القدرة
الحادثة بطل الفرع وهو تاثير حركة اليد فى الضرب والقتل ونحوهما من المسببات
يبطل مذهب الاقدمين اى وهو ان الرفع الذى به الحركة يمنا وشمالا به الارتفاع
بما ذكره ابو هاشم فيهما اى وهو قوله سابقا ليس ذلك بصحيح بل لا بد الخ
اجتماع المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتمادان وكل اعتماد نشا
عنه حركة قائمة بالثقيل فقد اجتمع فى الواقع مثلان وكذلك فى الثقيل   لانه قال
لا بد من زيادة حركات اى على الحركة التى يحرك بها فى جهة اليمين واليسار ولا يخفى ان
اجتماع الحركة التى تحرك بها يمينا وشمالا مع تلك الحركات الزائدة اجتماع للامثال والناسب
لما هنا ان تقول بما تقدم لان فيه اجتماع الامثال   وهو محال الخ واجتماع المثلين
محال لانه يودى الى اجتماع الضدين لانهما اذا اجتمعا جاز ان يعدم احدهما لانه ممكن فيجتمع
الضدان واجتماع الضدين محال فما استلزمه من اجتماع المثلين محال   سلمنا جواز
الخ انما قال ذلك لان ابا هاشم يلزم اجتماع المثلين ويدعى جوازه   لكن يقال له اى لابى
هاشم   لو ولد الرافع اى عند قصده الرفع للثقيل حركة واحدة فى هذا الثقيل
برفعه له واعتماده عليه   استحال ان لا يتحرك اى بهذه الحركة بل لا بد من تحركه
بها ولا يتوقف تحركه على حركة اخرى اذ لو لم يتحرك بها لزم الخ   اذ يلزم منه اى من عدم
التحرك بها وهذا سند لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك اى الثقيل الذى
ولد الرافع حركة فيه   وفى ذلك اى اللازم المذكور وهو قيام الحركة بالجسم وهو غير
متحرك ابطال الحقيقة الحركة اى فيكون ذلك اللازم باطل فيكون ملزومه وهو عدم
الحركة الجسم باطلا فثبت وجوب تحركه   لا بد فيها من تفريغ اى مكان وهو الحيز

الاول وقوله واشتغال اى لمكان اخر وهو الحيز الثاني لانها الكون الاول في الحيز الثاني
وحيث فرض انه حركة وهو باق في مكانه فلا تفرغ ولا اشكال   فاشتراطه هذا تفريع على
الشرطية والضمير المضاف اليه اشتراط عائد على ابي هاشم   على ما به يتحرك اى على
الحركة التي يتحرك بها الى سائر الجهات ومن جملتها جهة العلو   اشتراطنا اى ليس
بمتحقق المشروط وهو هنا الارتفاع   وذلك اى اشتراط ما يتحقق المشروط بدونه
منافي حقيقة الشرط لان حقيقته ما لا يتحقق المشروط بدونه والحاصل ان الرافع
للثقيل اذا ولد فيه حركة من رفعه له وجب ان يتحرك تلك الحركة الى اى جهة كانت حتى
لجهة العلو فلزم من ذلك انه يتحقق تصعده وارتفاعه بتلك الحركة كاشتراطه في
تصعده وارتفاعه لحركة اخرى اشتراط لما لا يتوقف عليه المشروط ولابي هاشم
ان ينفصل عن ذلك بقوله لا اسلم قولكم ان الحركة الواحدة التي ولدها الرافع في الثقيل
تحركه في سائر الجهات حتى لجهة العلو بل يتحرك بها لما عدا جهة العلو واما لجهة العلو فلا
بد من زيادة حركة والزائد والمزيد عليه يجتمعان دفعة وقولكم اذا لم يتحرك بها لجهة العلو
لزم عليه ابطال حقيقة الحركة ممنوع لان الحركة التي ولدها الرافع في الجسم لا يلزم من عدم
تحرك الجسم بها تصعده بطلان الحركة ولانه كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك انه تحرك
بجانبه ويسرة وبعد انتفى في حقيقة الحركة   في الجماعة اذا حملوا ثقيلا الا من اعلى المسئلة
الثانية وقوله وكل واحد الخ الجملة حالية   القائل بالقول الاول اى وهو ان كل واحد
يحمل من الاجزاء ما لا يحمله الاخر   معين او مبهم المعين هو الجزء الملاحظ في فرض والمبهم هو
الملاحظ لا في فرض   وهو ظاهر اي والحال ظاهر اى واستحالته جملة ظاهرة وذلك لان
الجزء المبهم كلي والكلي لا وجود له في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال
اذ ليس تعيين جزء الخ اى اذ ليس اختصاص جزء اى اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء
المعين بخصوصه اولى من حمله لجزء اخر وكذا يقال في عمرو   والغرض ان هذا العامل اي
والغرض ان كلا من العاملين لو كان الخ والواو تعليلية وهذا سند لنفي الاولية اى بخلاف لو
كان كل من العاملين لا يتعلق بحمل الجميع لظهور وجه تعيين الجزء المحمول وهو ما يلي الراس مثلا
لكونه لا يقدر على الكل مثلا وكذا الاخر   فما وجه الخ اي فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال لما
استلزمه من حمل كل من الجماعة لجزء معين محال   تعالى اى عما لا اعرف وجه
الاختصاص وهذا جواب سؤال قيل وجه الاختصاص تعلق قدرة الاخر بغير هذا الجزء
ورد بانه يمكن تنازعهما في كل جزء فما المرجح   وهذه اي القضية وهي قوله لا اعرف

وجه الاختصاص   حيرة بفتح الحاء وهي التحير   لمحض التوهمات وهو قولهم
ان للموقع خلقه العبد بواسطة تولده من رفعه واعتماده   القائلين بالقول الثاني وهو
ان كل واحد من الجماعة مؤثر في كل حمل في كل جزء حاصل ما ذكره الشارح انه يقال لهم ما تولد
في هذا الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو بمعنى ان الرفع الذي هو اثر زيد هو عين
الرفع الذي هو اثر عمرو وهذا التوقف رفعا اخر فان كان الاول لزم اثر من مؤثرين وهو باطل
وان كان الثاني في ارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين فلا فائدة للزائد وقد يقال ان
الجماعة المذكورة منزلة العلة المركبة فالحمل متولد عن جميع العاملين والهيئة
الاجتماعية لها دخل في حصول المقصود فلا يحصل بواحد وحينئذ فلا يلزم ما ذكره الشارح قوله
ولزم ان يكون الزائد الخ الاولى قرنه بالفاء   وتحكيم الاوهام والخيالات المراد بتحكيمها
الجري على مقتضاها واشار بقوله وبالجملة الخ الى ان وجوه ابطال القول بالتولد لا تنحصر
فيما ذكره في هذا المبحث من الوجوه   فصل ويجوز الخ قد تقدم ان العقائد الدينية
تتنوع بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات ومستحيلات وجائزات وقدم المصنف
الكلام على الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام على الجائزات وترجم لها بفصل الفصل
لمغايرتها للفروع منه وحذف صدرا لترجمة ايجازا   ويجوز اي عقلا وشرعا
والجواز اعم من الوقوع وقوله في حقه اى لجانبه بمعنى ذاته   ان يرى اى ان
يراه الخلق بابصارهم العادية سواء كان الرائي مسلما او كافرا الا ان الكلام في الجواز فقط
على ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون حين الرؤية
له في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان يكون في جهة او مقابلة
للرائي اذ هذا لا يليق به فقوله لا في جهة ولا مقابلة ترجيح لما لا يليق به   ولا مقابلة
اي بحيث يكون الرائي مقابلا له ومواجها له واعلم ان الرؤية للشيء في جهة تستلزم
مقابلته والمقابلة للشيء تستلزم كونه في جهة وحينئذ فقوله ولا في مقابلة انما ذكره
اهتماما به والا فهو داخل في قوله لا في جهة   لقوله تعالى الخ لما توجه السند وكان
المدعى جاريا على طرفي السمع والعقل قدم طرف السمع لانه المعتمد في المقام   الى ربها
ناظرة اي وقوع النظر يستدعي جوازه فدلالة الاية المذكورة على المدعى باعتبار
اللزوم فاندفع ما يقال ان المدعى جواز النظر وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه
فالاية انما انتجت الاخص من المدعى وتقديم المجرور اي الاية لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين كانهم لا ينظرون الى ما سواه والا يرد ونا الا الله

فصل على الجائزات

لما حصل لهم من اللذة العظمى بمشاهدة ذاته   ولسؤال موسى لها اى كما يشير له ذلك
قوله تعالى قال رب ارنى انظر اليك   اذ لو كانت مستحيلة الخ الظاهر ان هذا الاستدلال
من جهة المعنى وليس استدلالا اصطلاحيا لانه لا يكون تركيبه هكذا لو كانت مستحيلة ما جهلها
موسى لكنه جهل امرها فهي غير مستحيلة وهذا لا يصح لما فى الاستثنائية من اضافة
الجهل الى رسول الله قال العكاري ولا يبعد ان يكون استدلالا اصطلاحيا ونظمه هكذا
لو كانت مستحيلة لكان موسى جاهلا لامرها لتحقق طلبه لها لكن ما جهل موسى امرها
ان سؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون منه ينتج انها غير مستحيلة لحذف المص
التالي لظهوره واورد الاستثنائية موضعه قال العلامة اليوسى وهذا وان كان صحيحا
لكن ادعا انه اقام الاستثنائية مقام التالي فى غاية البعد اذ لا محوج للعدول عن
الافصاح بما قرره الوارد المص ذلك والاقرب عندى ان يترك الكلام على ظاهره الامر عليه
انه اراد بعدم الجهل العلم ولا اشكال فيه وكانه يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها اى لعلم
انها مستحيلة لكنه لم يعلم انها مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبيان
الملازمة انه لا يجهل لما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم استحالتها ما سالها لكنه
سالها ينتج انه لم يعلم باستحالتها وهو المطلوب   على ابتهالهم اى ارغبتهم والمراد على تطلبهم
النظر على وجه الرغبة   الى وجهه الكريم اى ذاته الكريمة فاطلق الوجه على الذات
على طريق المجاز والمراد الوجه حقيقة بنا على انه تعالى له وجه لكن لا يعلم حقيقته الا هو
كما هو مذهب السلف وعلى هذا فمعنى كون وجهه تعالى كريما انه شريف على الغير
سترون ربكم هذا ظاهر فى الرؤية لا نص فيها لاحتمال ان المعنى سترون ثواب ربكم   ونحوه
اى مما ورد من طرف الشرع او من الاحاديث والاول اجد والثاني اقرب وكلام الشارح يتفق
المراد الاول ومن جملة الادلة على جواز الرؤية اختلاف الصحابة فى وقوع الرؤية للنبى صلى
الله عليه وسلم ليلة الاسرا ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف فى الوقوع وجه وقد صح عن
ابن عباس حبر هذه الامة وحبرها وقوعها له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي
جوازها بالضرورة   لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى فى بمعنى اللام والحق بمعنى
الذات اى لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اى من ما قام عليه الدليل من الواجبات
لذاته تعالى اذ ما يجب فى حقه تعالى لا ينحصر لكن الذى كلفنا بمعرفته تفصيلا ما ثبت
منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالى
يتصف بكل كمال   واعلم انه فى الحال وان ليس المراد من هذا القسم اى الذى هو

الجائز

الجائز وقوله رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته اى بان يكون الجواز صفة له تعالى او
تكون صفة من صفاته تتصف بالجواز وكلاهما محال الخ واتى الشارح بهذا دفعا لما توهم من
رجوع الوجوب الى صفة من صفات ذاته اذ يكون الجواز كذلك اى راجعا الى صفة
من صفات ذاته وهذا محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به
فهى واجبة لا تقبل الانتفا ازلا ولا ابدا   بل الى تعلقها اى بل رجوع الجواز الى
تعلق الصفة بفعل الخ والا فقد ان لو قال بل الى تعلقها بالممكنات ليجرى الكلام على الفعل
والترك والضمير فى تعلقها عائد على الصفة ومصدوقها فى المقام القدرة والارادة
اذ يستحيل ان يتصف بصفة جائزة اى بصفة وجودية ولذا استحيل اتصافه تعالى جائزة
اما اتصافه بصفة اعتبارية جائزة فلا ضرر فيه ككونه قبل العالم او بعده او معه فان هذه
امور اعتبارية جائزات لانه يجوز ان لا يوجد العالم فلا يعتبر حينئذ كون المولى قبل العالم ولا
بعده اهـ وقوله ان يستحيل ان يتصف سبحانه الخ سند لمضمون قوله ليس المراد الخ ثم
استند هذا السند بقوله لما عرفت الخ   لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر
بالنسبة لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انه جرى هنا على نفي الاحوال
قوله ولو اتصف الخ هذا دليل بحسب الصناعة كما ان الذى قبله دليل بحسب
المعنى وقوله ويتعالى الخ دليل للاستثنائية المحذوفة اى لكن اتصافه بالحوادث باطل
لانه يتعالى الخ   اذ الجائز لا يكون الا حادثا اراد بالجائز المتغير بجعل العدم لا مطلق الجائز لان
الجائز اعم من الحادث   فاذا عرفت هذا اى اذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة
بالممكنات ا   بايجابها الاولى ان يقول بوجودها لان التعلق هو الايجاد تامل   ويجوز
ان لا يخلقها الخ فهذا تصريح بما علم لانه اذا جاز خلقها لهم لزم جواز عدم خلقها لهم
ولا يستحيل الخ اى خلافا للمعتزلة وقوله ولا يجب اى خلافا لمن قال بوجوب الرؤية
لبعضنا عند وجود شروطها فرؤية البارى كذلك وفيه ان شرط رؤيتنا لبعضنا لا يجرى
فى رؤية البارى   بالسمع والعقل اى بالدليل السمعي والدليل العقلي   اما السمع
الخ قدم دليل السمع لانه المعتمد والاقوى فى هذه العقيدة لما سيظهر لك فى الدليل
العقلى من الضعف   ناظرة اى ناعمة اى متنعمة بنظرها الى ربها   وذلك
اي وبيان ذلك اى الاستدلال بهذه الاية على جواز الرؤية   اذا تعدى بحرف الى
الاضافة بابية واحترز به لك عما اذا تعدى بنفسه او باللام فانه فى الاول بمعنى

الانتظار نحو انظرونا نقتبس من نوركم وفي الثاني بمعنى التفكر نحو افلم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وفي الثالث بمعنى العطف نحو نظرت له اي عطفت عليه
كان ظاهرا في معنى الرؤية انما كان النظر عند تعديه بالى ظاهرا في معنى الرؤية ولم يكن
نصا فيها لانه قد جا استعماله في اللسان متعديا بالى في غير معنى الرؤية كقول امراة من العرب
انا ناظرة الى ما يفعل الله بي اي منتظرة وكقوله تعالى ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر
اليهم اي لا يرحمهم ويؤكده الخ الاوضح ان يقول ويؤكد ان المنعم بالنظر في الاية الرؤية
اسناده الى الوجه ان المعنى اي المعنى وقوله بهذا النظر اي الواقع في الاية اسناده
هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الاية ان لو قال اسناده للوجه ثابتا اي الحال
والثاني وقوله لما خص باسناده الى الوجه اي لان الوجوه ليست منتظرة للنعم وحدها
بل الذات بتمامها وقد يقال المراد بالوجوه الذوات على طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز
انما يرتكب في الكلام البليغ الا اذا اقتضاه الحال ولا مقتضى له هنا لما خص اي
الانتظار وهو يومئذ اي يوم القيمة لم يزل الخ لعل الاحسن التعبير بان يقول
بدل لم وقد اجاب بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بالنعم النعم الاخروية ونعيم
الجنة انما تنتظر يوم القيمة ورده السعد بان سوق الاية لبشارة المومنين وبيان انهم
يومئذ في الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ينافيه لان
لان انتظار الاخروية لان المنتظر بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اذا حدر واية كان
قاطعا بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفا في بعده
وغرابته واخلاله بالنظم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير
في القران الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه اهـ ومن الادلة السمعية الخ هذا
عطف على قوله اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ الخ وكان المناسب للاسلوب السابق
ان يقول ومنه سوال موسى الخ اذ معلوم الخ هذا سند لمضمون قوله ومن الادلة
السمعية الخ والا اي بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالى كان جاهلا رؤية ادركت
استحالتها حثالة الخ اي لكن التالي باطل لان ذلك من غاية الشناعة اذ كيف لا يدرك
مولانا موسى ما ادركته جهلة المعتزلة وهذا من باب الالزام لهم على مذهبهم حثالة
المعتزلة بضم الحاء اي جهلتهم والاضافة للبيان فتعين الخ الظاهر انه متفرع على ما ذكره
اولا بقوله اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه والتفريع غير ظاهر لانه لا يلزم من كونه

لا يجهل

لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى انه لم يسال الا جائز الجواز ان يعلم باستحالة الرؤية
ويسالها للغرض كما سياتي الاولى لك ان يقول ان معلوم ان موسى عليه السلام لا يجهل ما يستحيل في
حقه تعالى وسوال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون من كل زلل فتعين الخ والانبيا
معصومون الواو للحال ومن الادلة اي السمعية على الرغبة تفسير للابتهال
في كلام المص وقوله ان يبتهلوا اي في ان يبتهلوا وفسر المص الابتهال في المتن بالرغبة ولم يتعرض للطرف
المعطوف الذي هو الطلب وكانه اعتبره عطف تفسير والابتهال في اللغة الاجتهاد في الدعا
والاخلاص وقد ورد ذلك اي الرغبة والطلب بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر
ان هذا اشارة لسند الاجماع ومنها اي من الادلة السمعية لا تضامون او لا تضارون ن
يصح في ضبط كل منهما ثلاثة اوجه فتح التاء مع تشديد الميم والراء على حذف احدى
التائين والماضي تضامم وتضارر والمعنى لا تزدحمون في رؤيته اولا ولا تضارون اي
لا يضر احدكم غيره في الرؤية بسبب مزاحمته له وضم التاء مع تخفيف الميم والراء اسما
للمفعول من الضيم والضير اي لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضيم بسبب الازدحام
في رؤية البارى لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوحها وضم التاء مع تشديد الميم والرا
من المضامة والمضارة والماضي ضامم وضارر غير ان هذا الوجه الثالث في تضامون المروي
لهوته وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله اولا تضارون هكذا روي بالترديد بين
الروايتين كان الشارح وفي اليوسي انهما روايتان وورد ايضا هل تضامون في رؤية القمر بالاستفهام
ووجه التشبيه الخ اشار الى ان الحديث بيان المقصد من التشبيه فافاد ان المقصود التشبيه
في الحديث تشبيه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي ولوازمها فلوازم الجهة الحدوث
ولوازم الجسمية اخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام وفيما ذكر اي من عدم تضار
بعضهم لبعض وقت الرؤية وقوله المرئي بالمرئي اي حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية
ولوازمهما ليس نص هذا بيان لما قبله وانما كانت على الظواهر لجواز ان المعنى كما قالت
المعتزلة انهم سيرون ثواب او نعمة ربهم وقوله انظر اليك يحتمل ان المعنى رب ارني اية
من اياتك انظر اليك اي الى اياتك ويحتمل ان المطلوب لازم الرؤية وهو العلم الضروري
ويحتمل ان موسى يعلم الاستحالة فلما طلبها قومه منه كان في الاية طلبها موسى لنفسه
ليمنع بمنعه للقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف الظاهر فهي
لكثرتها وتواطئها على معنى واحد ظاهره ان ذلك المعنى غير الرؤية وليس كذلك فكان
الاقعد ان لو قال فهي لكثرتها وتواطئها على الرؤية تفيد القطع بها تفيد القطع بالرؤية

اى بجوازها وقد اشار الى هذا المعنى اى وهو ان الظواهر اذا كثرت افادت القطع
لما لم يتضح لدى الامام الدليل العقلى لما فيه من الضعف كما سبق من الكلام عليه
والادلة السمعية الواو للحال وقوله راها اى الامام راها ليست بنص اى
نعند ذلك توقف فى القطع بجوازها وقال لا نقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة و لا
نقطع بعدم جوازها كما تقول المعتزلة فرد اى شرف الدين بن التلمسانى عليه
اى على الفخر ما سبق من ان الظواهر اذا كثرت فى شى افادت القطع به وقوله وهو ظ
اى والرد على الفخر بما ذكر ظاهر على ان بعض الخ اى بهذا الاستدراك لبعضه
ان بعض الادلة السمعية قد ارتفع عن مرتبة الظ وصار قريبا من النص على
الانفراد المقام فى غنى عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا فى جواز الروية انما لم يجعله
نصا قطعا فى جوازها لملاحظة ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى عليه الجاحظ
من ان موسى انما سال الروية لاجل قومه حين قالوا له ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم
من باب اولى وهذا التاويل وان كان غير مسلم فهو مؤثر فى القطع لان مجرد الاحتمال وان كان
ضعيفا يخدش فى القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم لانه يمنع مجالفته لظاهره ومن
اين ان يطلب الجاحظ هذا لان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يقرهم موسى
على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فرد عليهم من ساعته بقوله انكم
قوم تجهلون ويقرب منه اى من سوال موسى حديث سترون الخ فانه نص
فيها انظر ما معنى هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الاية التى ليست بنص فكيف يحكم
ان الحديث نص على انه يحتمل ان يراد بقوله سترون ربكم روية الله او ثوابه او عقابه
او امره ولكن الظ ان الروية لذات الله وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسوال عن الروية
لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها
على حذف الكاف اى كالنص فيها بدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب منه فى كونه
يكاد ان يكون نصا وهو مستفيض اى لانه رواه احد وعشرون صحابيا وهذا
تعليل لكونه كالنص اى وانما كان كالنص لانه مستفيض وفيه خلاف قيل انه يفيد
القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل المتواتر وان قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر
قوله ويقرب منه الخ مع قوله كسوال موسى الخ فان التمثيل يقتضى ان سوال موسى لم يتفرد
وبه لتلك الامر وهو اقرب من كونه نصا وقوله ويقرب منه الخ يقتضى انفراده فالمناسب

اسقاط

اسقاط الكاف ويقول وهو سوال موسى الخ ولا يعارضها الخ قد علمت ان المعتزلة
قد جروا على خلاف ما جرى عليه اهل السنة من جواز الروية فانهم جروا على استحالتها
ولهم فى ذلك مستند سمعى وعقلى كاهل السنة وقد علمت ما لاهل السنة من الادلة
السمعية فى ذلك ولما انهى الكلام عليها وكان المخصوم ايراد معارضة فى ذلك توجه
فى هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يعارضها اى الادلة السمعية وفى بعض
النسخ ولا يعارضه اى الدليل السمعى والاول انسب الخ لان الادراك
اخص اى من الروية اى ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وقوله لان الادراك اخص
وحاصله ان الادراك للشى يقتضى الاحاطة به بخلاف الروية فانها قد تقع على سبيل
الاحاطة بجوانب المرئى وبدونها وح فكل ادراك روية وليس كل روية ادراك ولا
شك انها اى الاحاطة به تعالى منتفية عندنا وان قلنا بروية مطلقا يحتمل ان
المراد فى الدنيا والاخرة وهو ما يقتضيه سياق اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق بحسب
الروية وغيرها من صفات الادراك كالعلم وح فالمعنى والاحاطة منتفية سواء كان ادراكه
تعالى بالروية اى البصر او بالعلم او بغيرها من صفات الادراك سلمنا انه الروية
اى سلمنا ان الادراك بمعنى الروية وانه مرادف لها لا نسلم العموم فى الزمان بل المراد نفيه
الروية وانه مرادف لها لا نسلم لكن العموم فى الزمان بل المراد نفى الروية فى الدنيا للجمع بين
هذا وبين ما اقتضى الروية فى الاخرة من الادلة الشرعية لكن المراد فى الدنيا اى نفى
الروية فى الدنيا او هو اى نفى الادراك من باب سلب الخ وجه ذلك ان الابصار جمع
محلى بالالف واللام يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد سلب العموم السلب
وسلب العموم من باب الكل لا الكلية وح فالمعنى لا تدركه ولا تراه الابصار كلها الا بعضها
محجوبة عنه قطعا قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من خلق النفى بالجملة
نفيه عن كل فرد فيكون المومنون خارجين من هذا العموم للادلة الشرعية الواردة فيهم
قوله والاول عز وجل عطف على قوله تعالى لان المراد فى الدنيا اى لان المراد نفيها
فى الدنيا وقوله اذ هو اى وقوعها فى الدنيا هو المسول لموسى اى فلا يعن ذلك هو الشى
الاصل فى الجواب المطابقة للسوال وقوله اذ هو الخ سند لقوله لان المراد فى الدنيا
قوله ولهذا قال لن ترانى اى ولاجل كون المسول عنه وقوع الروية لذلك السائل فى
الدنيا لا الوقوع مطلقا قال المولى لن ترانى ايها السائل وقوله فيه مناسبة لذلك اى لكون
المراد نفى وقوع الروية فى الدنيا من ان نقيض الوقتية اى المطلقة لانها هى التى

بوجادى نفيها وقتها المعين والوقتية المطلقة هى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول ل
لموضوع اوسلبه عنه فى وقت معين مثلا كل قمر منخسف بالضرورة لوقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية وقتية مطلقة لنقيضها سالبة جزئية
ممكنة عامة وهى بعض القمر ليس بمنخسف بالامكان العام وقت الحيلولة فقد اخذ فى
ذلك النقيض الوقت المعين وكقولنا كل ممكنة فهو فعل الله بالضرورة وقت حدوثه
نقيضها وقتية ممكنة هكذا ليس كل ممكن فعلا لله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه
والما قال وقد يناقش ولم يقل ويدل على ذلك ما تقرر بحيث يجعل ما تقرر محجة
تامة لان التناقض من خواص الاخبار ولا تنفى بالانشا وقوله تعالى ارنى انظر اليك
من قبيل الانشا هذا ما استدل له الاشارة لما ذكر من الايتين الواقعتين فى المتن
وكلامه يشعر بان كلا من اهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها
على جواز الروية وبعضها على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا بشبه عقلية
وسمعية بعضها على امتناع الروية وبعضها على عدم وقوعها والمص فى هذا الكتاب ذكر
اولا حجج اهل السنة من السمع ثم اردفها شبه المعتزلة من السمع واجاب عنها ثم ذكر
حجج اهل السنة من العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة من العقل واجاب عنها ثم ان
عبارة الش تقتضى ان الايتين المذكورتين فى المتن على سبيل المعارضة بما تمسك
به المعتزلة من الادلة السمعية وانهما ادلة سمعية عند لك ولم يتعرض فى مقام الابدع(?)
الاستدلال بالايتين المذكورتين فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم لنا الاستدلال لا يدفع
جميع ما استدلوا به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من ضمير كان المحذوف(?)
هذا المذكور كائنين من جملة ادلة المعتزلة حالة كون ذلك الكائن من السمع لما واقعة على
عام والاشكال مبنى على ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلوا به على نفى وقوع
الروية اى على نفى ان تقع فى المستقبل اذ فيه وقع النزاع معارضة لما تمسكنا به من
الاية الدالة على وقوعها هذا ظاهره وهذا لا يناسب ما جرى عليه فى المتن من ان هذا
الوجه وهو المعارضة جار على نفى الوقوع والايات التى تمسكنا بها دالة على الجواز هم(?)
الوجه الثانى مناسب لما جرى عليه فى المتن فى امتناع الروية اى على امتناع
نفى المعنى على الذى هو نفس مذهبهم اى وهو يستلزم الوجه الاول لان
استحالة وقوعها يستلزم عدم وقوعها لان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع
وتوجيهها اى وتوجيه التمسك بها على المقصد الاول اى الروية الخ هذا قياس من

الشكل

الشكل الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية وقوله ينتج الخ الاولى تفريعه
بالفا اى الروية هى الادراك بدل من الصغرى وقوله لانه لا يصح الخ اللام زائدة
وهو خبر عن قوله دليل الصغرى لانه لا يصح ثبوت الروية مع نفى الادراك
اى فهذا يدل على انه عينها اذ لو كان غيرها لصح ثبوتها مع نفيه وان كان خبرا بان هذا
الدليل لا ينتج المدعى وهو كون الروية نفس الادراك لجريانه فى الشيئين اللذين بينهما
عموم وخصوص مطلقا فيقال انه لا يصح ثبوت الاخص كالانسان مع نفى الاعم
كالحيوان وحاصله فيقال انه لا يلزم من عدم صحة ثبوتها مع نفى ادراك ان تكون هو لجواز
ان تكون اخص منه عموم نفى الادراك فى الاية على كل بصر فيه انه لا وجه
للجمع بين لفظ عموم وكل فالاولى حذف عموم وقد يقال ان كل معتبرة بحسب الاشخاص
ولفظة عموم معتبرة بحسب الازمان اى ودليل الكبرى عموم نفى الادراك فى جميع
الازمنة عن كل بصر وقوله لان الجمع الخ سند لما فهمه من انه نفى فى الاية الادراك عن
كل بصر فى جميع الازمنة يقتضى الاستغراق اى عند عدم القرينة
الدالة على العهد او التبعيض وقوله ان لا يراه مومن ولا كافر هذا ناظر للعموم فى الابصار
وقوله لا فى الدنيا ولا فى الاخرة ناظر للعموم فى الازمان وهذا مبنى على ان العام عمومه
معتبر بالنسبة للاشخاص والازمان وقيل عمومه معتبر بالنسبة للاشخاص
ومطلق بالنسبة للازمان ويلزم من عمومه فى الابصار عمومه فى الازمان اى
لان الازمنة بالنظر لذاتها متساوية بقطع النظر عن الموانع ووجود المردد له فلا
يصح ثبوته فى بعضها دون بعض للترجيح من غير مرجح تامل واما توجيهها
على المقصد الثانى واما توجيه التمسك بها على المقصد الثانى الخ فلانه ذكرها
اى الاية فى معرض التمدح اى ذكرها على وجه التمدح ففى بمعنى على او المراد
ذكرها على سبيل التمدح بها اى بالروية اى التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا
اعتبر عموم العام الذى يسبق للتمدح فى الاشخاص والازمان فثبوته اى فى حقه
يقتضى المراد بالادراك الذى هو نقص فى حقه مصدر مبنى للمفعول اى ثبوته
تعالى وفيه للمخلوق فاندفع ما يقال ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف البارى
فكيف يقال ثبوته فى حقه نقص ثبوت الادراك فى حقه نقص اى لانه
اذ كان مقابل الادراك كالامن حيث انه تمدح به كان الادراك لان نفيها مقابل
الكمال انما هو نقص واذا كان الادراك نقصا استحال ثبوته فى حقه تعالى لاستحالة

المتنازع عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت الروية لما سبق ان الروية
هي الادراك والجواب عن الاية من وجوه الخ لما بين ما تمسكوا به من الاية
بالنسبة للوجهين اتبعه بالجواب المقتضي لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر
عن الجواب وصيغة الكثرة قد استعملت في غير محلها بل هو اخص اى بل
الادراك اخص من الروية وهو اى الادراك في الحادث الخ وهذا
سند لما قبله فالواو للتعليل وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لان
حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذ الحقته ووصلت اليه
مع ابصار جوانبه اى ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهي مطلق ابصار الشي حولها
مع ابصار جوانبه او لا ولهذا يصح ان يقال رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة
الغيم به ولا يصح ان يقال ادركه بصري وما رايته وهذا اى الادراك بهذا
المعنى محال على الله لاقتضائه ان له جوانب واطراف فيتعين الخ اى لانه هو
الشان في كل ما استحالة حقيقته على الله ان يحمل على مجازه كالرحمة والضحك
وحيث حمل الادراك في الاية على معناه المجازي وهو الاحاطة الملازمة له
كان النفي في الاية منصبا على ذلك اللازم والمعنى ح لا تحيط به الابصار
اى لا تراه على وجه الاحاطة به ان قلت ان الادراك هنا لم يثبت في حقه تعالى
حتى يقال ان حقيقته مستحيل وانما هو منفي فاذا فرضنا انه محمول على حقيقته
المذكورة ونفيت فاى محذور في ذلك قلت المراد المبينة على انه تعالى لما
استحالة في حقه الجسمية والجوانب والاطراف لم يمكن ان يتصور في حقه
حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما يعقل فيه تعالى لازم الادراك
وهو الاحاطة وهذا هو الذى ينبغي اعتماده كما اخبر عن نفسه هذا نظير
مسلم الثبوت ونفي الابصار الخاص اى الذى هو الادراك على سبيل
الاحاطة لا يوجب نفي اى انتفا اى لا يوجب انتفا اصل الابصار الذى هو
الادراك لا على سبيل الاحاطة والاضافة في اصل الابصار بيانية اى لا يوجب
انتفا مطلق الابصار لان انتفا الخاص لا يوجب انتفا العام وانتفا الانسان لا يوجب
انتفا الحيوان وهو اى الاصل للابصار هو الذى ندعيه اى ندعي
وقوعه وبهذا اى بما ذكر من ان المراد نفي اللوازم الخ النصوص
الدالة على الروية اى الادلة النقلية الدالة على وقوع الروية لقوله تعالى الى ربها

ناظرة

ناظرة وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كالقمر ليلة البدر الخ
للتوفيق بين النصوص اى الادلة الدالة على وقوع الروية كما ذكر والادلة الدالة على
عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار سلمنا الخ الجواب المتقدم شرح لقوله في
المتن لان الادراك الخ وقوله سلمنا الخ توجيه لشرح قوله سلمنا الروية الخ
لكن لا نسلم العموم في الازمان يعني ان قوله لا تدركه الابصار لا يجعل عاما في سوى
الاشخاص لمعارضة الادلة في وقوع الروية فوجب المصير الى تخصيص هذا العام
بالنسبة الى الازمان للجمع بين هذا اى الدليل وهو لا تدركه الابصار
وبين ما اقتضى الروية اى وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والحديث المتقدم او ندعي الخ هذا من زيادات الشارح وليس هذا
مذكورا في المتن في الافراد اى بان يراد بالابصار ابصار الكفار للادلة
الواردة فيهم اى الواردة في انهم يرون المولى في الاخرة فتلك الادلة تعين ان قوله
لا تدركه الابصار من قبيل العام المخصوص او نقول ان لفظ الابصار الخ هذا
شرح لقوله او هو من باب الكل لا الكلية وهو عطف على ما قبله من قوله او ندعي
الخ محلا بالالف واللام اى بسببهما يفيد في الثبوت وهو تدركه
الابصار العموم اى عموم الادراك لكل فرد من الابصار فسلبه اى الابصار
اى سلب حكمه فالضمير للابصار على حذف مضاف تابع اى متوجه لما اشعر به
اللفظ اى وهو العموم اى فالنفي منصب على العموم وذلك اى جعل النفي
تابعا للعموم اى منصبا عليه والاشارة راجعة لسلب العموم لان سلب
العموم الخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفي الانسانية عن عموم الحيوان
لا ينافي ثبوتها لفرد من افراد الحيوان فيتحقق فاعله ضمير يعود على سلب
العموم بخلاف عموم السلب اى كقولنا لا شي من الانسان بكاتب فيكذب
بثبوت الحكم لفرد كثبوت الكتابة لزيد بخلاف سلب العموم ولهذا اى ولاجل
كون عموم السلب يكذب بثبوت الحكم لفرد من الافراد قل من انزل الكتاب
الخ هذا بتعبير بقياس من الشكل الثالث تقريره ان نقول موسى بشر موسى انزل عليه
الكتاب ثم نرده الى الشكل الاول بعكس الصغرى بان نقول بعض البشر موسى ينتج بعض
البشر انزل عليه الكتاب فهذه النتيجة موجبة جزئية وهي تناقض ما ادعوه
من السلب الكلي حيث ادعوا الخ هذا معترض لما افادته الاشارة فالمقام في غنى

منه   والدلالة للمعتزلة اى فاسد لان المعتزلة بالاية على استحالة الروية
توقف على تحقق الثانى اى عن الجزم بالثانى الذى هو عموم السلب لم يتحقق ولم يجزم
به وانما تحقق سلب العموم لان الاشعرية الخ ولان نقيض الخ فقوله فان الاشعرية الخ
تعليل لهذا المحذوف الذى قررناه   وانما يراه اى وانما يدعى انه يراه المومنون
لا الكافرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه اى لا يراه جميع الابصار بل
ابصار المومنين وح فلا يتم للمعتزلة الرد عليهم بهذه الاية وقوله وانما يراه المومنون
اى على خلاف بعض الجزئيات كالنا وقوله دون الكافرين اى على خلاف فعل لا يرونه
اصلا كما هو ظاهره وكونه قيل يرونه ثم يحجبون بعدها وهذا اشد فى الحسرة   ونقيض
الموجبة عطف على الاشعرية اى ولان نقيض الخ وقوله ونقيض الموجبة الكلية اى
وهى كل الابصار تدركه   التى سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير فى
سلبتها عائد عليها على حذف مضاف اى التى سلبت الاية حكمها اى حكم الموجبة
الكلية التى هى قوله تعالى لا تدركه الابصار   هى السالبة الجزئية خبر عن قوله ونقيض
وانثه مراعاة لما بعده   التى دلت عليها الاية وهى لا تدركه الابصار لا بمعنى ليس
كل الابصار تدركه وهذه سالبة جزئية لان النفى اذا تقدم على لفظ كل كان بمثابة
لفظ بعض فكانه قيل الابصار بعضها لا تدركه فقولك ليس كل حيوان انسان بمثابة قولك
بعض الحيوان ليس بانسان كالسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم   ثم مفرع على مضمون
قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله فموجبها الصحيح الحسم اى بما اوجبه وافادت السالبة الجزئية
اى وحين اذ كان مدلول الاية هو السالبة الجزئية التى هى نقيض الموجبة الكلية
نقول بما افادته الاية ودلت عليه   بل ابصار المومنين جعله الاضراب من مفاد
الاية نقيض اى سلب العموم لا يجامع عموم السلب بل ينافيه من حيث انه لابد فى
سلب العموم من ثبوت الحكم لبعض الافراد فكانه قيل فى الاية لا تدركه كل الابصار بل بعضها
كذا ذكره المحشى واعترضه ابن التلمسانى بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم قد
يجامع عموم السلب وح فهذه الاية على هذا الجواب لا تفيد مدعى اهل السنة
وهو اى موجبها   هذا الجواب اى الذى هو قوله او نقول ان لفظ الابصار
وقوله واليه اى الى هذا الجواب المذكور اشرت الخ   اى السلب فى الاية
الخ يشير الى ان الضمير فى كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب المعلق
بالمجموع اى وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المعلق بكل فرد اى حتى

يكون

٢١٧

يكون من عموم السلب   اضعف الاجوبة اى لانه يقتضى ان سلب العموم من
مقتضيات الاية وانه ينافى عموم السلب   وقد اعترضه الخ هذا بيان
لضعفه اى وقد اعترض الجواب المذكور ابن التلمسانى الخ   لا تفيد عموم
السلب اى بل هى معتضدة له   فانه لا ينافيه هذا سند لقوله لا نسلم الخ اى
واذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفى العموم لا تدل على عموم السلب
لانه لا ينافيه اى بل قد يجتمعان فان قلت كل انسان حجر فان نقيضه ليس
كل انسان حجر فهذه سالبة جزئية ويصح ان تكون سالبة كلية بان تقول لا شئ من
الانسان بحجر فقد جامع عموم السلب سلب العموم فى هذه المادة فى نفس الامر
والحاصل انه قد يجامعه اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو ليس كل انسان بحجر مع
لا شئ من الانسان بحجر وقد لا يجامع فيما اذا ثبت حكم لبعض الافراد كما اذا
قلت ليس كل حيوان انسان فانه لا يجامع قولك لا شئ من الحيوان بانسان بل ينافيه
لثبوت الانسانية لبعض الحيوان   فانه لا ينافيه اى وقوله ونقيض الموجبة الكلية
التى سلبتها الاية الموجبة الجزئية التى دلت عليها الاية لا السالبة الكلية التى لم يدل
عليها يقتضى تنافيهما وانهما لا يجتمعان فى مادة   وقوله اى الامام وقوله
يكفى فى ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية   لانه المحتمله اى انا
السالبة الجزئية هى التى يتحقق بها تكذيب الموجبة وذلك لان الايجاب الكلى
اذا كذب فالسلب الجزئى صادق لا محالة والسلب الكلى تارة يصدق كقولنا فى نقيض
كل انسان حجر كل انسان ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب الجزئى كقولنا فى نقيض
كل حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان واما لا شئ من الانسان الحيوان
فهو كذب كالايجاب فالجزئى اذن هو المحقق والمطرد على ما هو معلوم فى فن
المنطق وانما لزم من صدق الكلى صدق الجزئى لان الكلى اخص اذ كل ما انتفى
الحكم عن الكلى فقد انتفى عن الجزئى بخلاف العكس وكذا فى الاثبات ويلزم من
صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس   بطريق الاولى اى وح فالموجبة
الكلية القائلة كل الابصار تدركه التى سلبتها الاية تنافيها السالبة الجزئية والكلية
والاية محتملة لكل منهما والذى يدل الخ   بطريق الاولى اى لانه اذا كانت السالبة
الجزئية يكذب بها مع افادتها السلب عن البعض فمن باب اولى يكذب بها ما فيها السلب عن
جميع الافراد   عن ان المراد به اى بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله بدل ذلك

فالاعتماد على الجواب الثاني اى وهوان"
اي بالسلب وقوله لا بقوله اى القايل
الادراك اخص ولا يلزم من انتفا الاخص انتفا الاعم يعني للامام الفخر هو من كلام
المولف والضمير فى يعني عايد على ابن التلمساني وذلك اى ان الامام ذكر هذا الجواب
الذي بحث فيه ابن التلمساني اولا وذكر الجواب الذى هوانا لروية اخص من الادراك
ثانيا فلما خدش ابن التلمساني الاول قال فالاعتماد على الجواب الثاني قلت واعتراض
الخ هذا الكلام من المص تقرير لاعتراض ابن التلمساني واشارة الى ان بعض المعاصرين عليه
لا يطرد بعض المعاصرين هو ابو العباس احمد ابن ذكري على عقيدة ابن
الحاجب قال الش فيما سبق في مبحث الوحدانية في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب
وقلنا هنالك يحتمل انه قال ذلك اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكانه هنا غلب
على ظنه او تحقق له امرها وانها له فمنع خبر قوله وحاصله ان الفخر ذكر ان هذه
انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب فاعترضه ابن التلمساني بانا لا نسلم لانها
لا تفيد عموم السلب بل تفيده فاعترض ابن ذكرى عليه بان هذا المنع الذى محصله
افادة الاية لعموم السلب لا يصح لان كلام علما المعاني يقتضي انها انما تفيد سلب العموم
لا عموم السلب بشهادة الخ هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص لهذا الخ قوله فيها او المقام على
بعد بدليل صدق قولنا لا رجال اخوان ذلك ليس بنا صص
الملف والنشر المرتب نظرا للمثالين فقوله او القايم رجل اى اذا كان القايم رجلين فهو
بالنصب عطف على الخبر وهو فيها فاين ما يقتضيه اى فاين ما يدل على عموم
السلب ولم يتعرض المص فيما ياتي لرد هذا الوجه وهو مردود ايضا لان الاداة لم يكن في المقام
ما يقتضيه فهو ممكن وليس في المقام ما يمنعه على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه
بقوله والذى يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة المدح ولو سلم اى ولو
سلم ان هناك مقتض في الجملة ولا يترك الظ وهو سلب العموم للمحتمل وهو عموم
السلب وانما قلنا في الجملة لاجل صحة قوله المحتمل الوجوه اى فهذا المقتضى غير قوي
بحيث يصرف الظ لاجله فهذا مسلم حاصله ان كون التكذيب بالكلي
اولى من التكذيب بالجزئي انما يتم اذا علم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها
المحمول مباين الموضوع كما في كل انسان حجر فهي كاذبة ونقيضها بالسلب الجزئي
صحيح واحرى بالكلي واذا لم يعلم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول
اخص من الموضوع نحو كل حيوان انسان فان هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي"

وهو

وهو لاشي من الحيوان بانسان لم تعلم صحته وح فلا يكون احرى من السلب الجزئي
في كونه مقتضيا لها اذ لا يصح ان تكون نقيضا لها بعد تكذيب السالبة الكلية
اى بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية يحتمل ان تكون نعتا للسالبة
والمفعول محذوف اى بعد تكذيب السالبة الموجبة الكلية وهذا هو الظ ويحتمل
ان يكون منصوبا على المفعولية ونعته محذوف اى الكلية الموجبة فيستلزم
الخ اى لان السالبة الكلية تستلزم الجزئية والفا للتعليل لان الكلية اخص
من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية ولا يلزم من
صدق السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية وقوله لان الكلية سند لما قبله
فاذا كذب الاخص اى وهو السلب الكلي وقوله من النقيض اى وهو السلب الجزئي
ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف اى واذا كذب الاخص شيا
من النقيض شيا كذب المنقيض ضرورة ان صدق الاخص من النقيض يوجب صدق
النقيض والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة الكلية فالجزئية السالبة تكذبها
ايضا ضرورة انه اذا صدقت الاولى صدقت الثانية وان لم يتم دليل اى وان
لم يعلم صحة ذلك كما في كل حيوان انسان فلا يكذبها الا السلب الجزئي وان لم
يتم دليل على تكذيب السالبة اى الكلية للموجبة بان لم تكن صادقة فقوله على تكذيبها
السالبة اى المصدر مضاف للفاعل والمفعول محذوف اى على ان السالبة تكذب
الموجبة فلا يصح الاولى ان يقول فلا نسلم الاولوية ولا يلتفت لها وهو
ايضا اى تناقض الكليتين لانهما قد يكذبان واما قوله الذى يدل الخ اى
واما قول ابن التلمساني الذي يدل على ان قوله لا تدركه الابصار المراد به عموم
السلب قرينة التمدح الخ لكن لا نسلم عمومها في الازمان لا يخفى ان هذا
الكلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الاية فهو انتقال من الموضوع وهو الكلام
عن الجواب المتقدم والحاصل ان هذا الوجه مع ما بعده من جملة اجوبة اهل
السنة عن الاية فهو كلام مع المعتزلة لا مع ابن التلمساني فسوقه في المقام غير
مناسب فلا موقع لهما في المقام مطلقة فيها اى في الازمان او لما عمى
التخصيص في الافراد اى بان يراد بالابصار الغير المدركة له ابصار الكفار لا
ابصار المومنين فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ هو منقول هنا الخ هذا
وجه اخر لم يجر عليه الش وليس هو من موضوع المسئلة راسا فهو وان كان صحيحا

بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا عن هذه الاية التي اعترضوا بها الا انه غير
مناسب للمقام وهو الخدش في كلام ابن التلمساني لا يدركه المبصرون
يعني ان الاية انما نفت ادراك الابصار بحيث تكون الابصار نفسها مستقلة
بالادراك وهذا لا ينافي ان الذوات تدرك بالابصار فلم يقولوا ان الذوات
تدرك بالابصار كما هو ظاهر الاية بل قالوا لا يدركه المبصرون فالاية لا تدل لما
قالوا فهي حجة لنا لا لهم والحاصل ان المنفي في الاية ادراك الابصار ولا
نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة في الاية على نفيه
او يدعي التقييد في الادراك اي فيكون اخص من الرؤية فلم قلتم انها تدل
على نفي الرؤية اي على نفيها مطلقا بدليل ما بعده لا تمدح فيها لا تمدح
ففي بمعنى الباء والضمير الراجع للنفي لاكتسابه التانيث من المضاف اليه
بل التمدح في اقتداره في بمعنى الباء وهو النفي بالمدح اي لانه النفي
بالمدح من منع الادراك من كل احد وذلك لان القدرة التي تعطي وتمنع ابلغ
من التي تمنع فقط فالتمدح بها ابلغ وقد يقال هذا صحيح على جعل التمدح بالاقتدار
واما اذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه الخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع الابصار
ابلغ بالمدح من الاحتجاب عن بعضها قلت ولا يخفى عليك الخ قد علمت
ان ابن ذكري اعترض كلام القهري من وجوه اربعة فتوجه المص الى الكلام فيها وقد
اعتبرك او لا كلام ابن ذكري جوابا عن اعتراض القهري لكلام المختصر حيث قال وقد
اجاب عنه الخ واعترضنا ان كلام ابن ذكري رد وكل من الاعتبارين صحيح
وما احتوى الخ من عطف العلة على المعلول واي الشيء بهذا البيتين ان افساده
من جهات تمهيد القوله بعد فيها الخ هذا الوداي رد ابن ذكري لاعتراض
ابن التلمساني فيها اي من انواع الاختلال وهذا شيء الخ الواو للتعليل
والاشارة راجعة لما حكاه اي وانما كانت حكايته عنهم ما ذكر مختلة لان هذا المحكي
شيء الخ اعني من كل الخ اي اعني بذلك الغير كل من يقول وكان الاوضح حذف
من الواقعة بعد اعني كل من يقول بالعموم اي كل من يقول ان للعموم الفاظا
وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين وقد اختلف في الصيغ المستعملة في
العموم ككل وجميع الموصولات واسماء الشرط هل هي حقيقة في العموم واستعمالها
في الخصوص مجازا وبالعكس او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال بل نصوا

على ضده

على ضده نفي العموم وهو عموم النفي واراد بالضد المنافي لان العموم ليس ضد
النفي العموم بل منافله وانها اذا كانت في سياق النفي الخ عطف تفسير
للضد في المقام مع لا غير الجنسية اي وهي العاملة عمل ليس وقوله
مع لا الجنسية اي وهي العاملة عمل ان ولا فرق في ذلك اي في كون
النكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية
بين ان تكون الخ وهذا اي كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم مفردة
او مثناة او مجموعة هل هو اشمل اي وانما نزاعهم في جواب هذا الكلام
لان السائل يقول استغراق المفرد اشمل او لا فيجاوز باحد لها تبعا للسكاكي
اي فلا رجل في الدار عنده نفي للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا رجلين فان
الاول نفي للجمع والثاني نفي للاثنين فقط فيصدق الاول عند وجود احد
او اثنين فيها ويصدق الثاني عند وجود واحد فيها فقط ام هو اي
الاستغراق في الجميع اعني المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين
لنفي القليل والكثير وبحث اي في القول الاول وقوله وحجه اي القول
الثاني واما المعرف الخ مقابل لقوله بل نصوا على ضده وهو عموم النفي في
النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اي الائمة في تقرير القواعد وقوله كالمجرد اي من
النفي اي فيعم كما هو المجرد وقوله واكثر الاستعمال على ذلك اي على ان المعرف
مع النفي كالمجرد وهذا ترشيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال في مطلق الكلام
والا فالقران لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب الظالمين اي كل فرد فرد
وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لا يحب المجموع لا تقتلوا النسا ولا الصبيان
من المعلوم ان النهي اخو النفي بجامع عدم التحقق في كل وقد فلا اعتراض بان
الكلام في النفي والحديث من افراد النهي لا النفي تامل ومثل ذلك كثير
اي ومثل ما ذكر من الامثلة كثير وتخريج الخ مبتدا خبره قياس الخ
وهذا جواب عما يقال من طرف ابن ذكري ان ما نسبناه لعلما المعاني من ان الجمع
المنفي معرفا كان او منكرا لا يفيد عموم النفي وان لم يصرحوا به لكن ان نصوا على ذلك
الحكم في كل فيقاس عليها الجمع المعرف بال وحاصله ان علما المعاني صرحوا بان
اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب
على ال قياسا لها على كل بجامع ان كلا منهما في الاثبات للاستغراق وحاصل الجواب

من وجهين كما قال الشارح قياس فى اللغة اى واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان ال وكل يفيد ان الاستغراق فى الاثبات فقياس ال على كل فى حالة النفى فكما ان كل اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فكذلك ال اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فرد هذا القياس بانه قياس فى اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنازل وارخا العنان اى وعلى تسليم صحة القياس فى اللغة فالفارق بينهما ظاهر ولا شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح المانعة من القياس والفارق هو ما اشار له الشارح بقوله لاحتمال استعمال ال الخ وبيانه ان ال تارة تستعمل لعموم الافراد واستغراق الجنس فتكون ككل فى العموم فاذا دخل عليها فسلب ناف العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة فاذا دخل عليها نفى توجه للحقيقة ونفى الحقيقة يستلزم نفى الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفى عليها توجه الى جميع الافراد ونفى جميعها هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب والحاصل ان كلا لا يتعين فيها ان تكون لعموم الافراد فاذا دخل عليها النفى سلب العموم واما ال فلا يتعين ان تكون للعموم حتى يتوجه النفى اليه بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفى اليها انتفى كل فرد فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع وحينئذ فلا ينهض قياسه عليه فى الحكم الذى ثبت له وهو سلب العموم للحقيقة اى والاستغراق من فروعها واذا انتفت الحقيقة انتفت الافراد اى انتفى كل فرد فرد وهذا عموم هو السلب فان قلت لا نسلم ان المحلى بال المراد بها الحقيقة اذ كل منفيا يتعين للاستغراق وانما هو اهمال وهو فى قوة الجزئي قلت هو وان كان فى قالب الاهمال لا ينافى الكلية لان لا احتمال لها باق فى الجملة على انه اى حرف النفى قد استعمل الخ وهذا استدراك على ما يفهم من ما تقدم من ان النفى قبل كل لسلب العموم دائما ايضا اى كما استعمل مع ال على ما سبق التمثيل به قبل فى الاثبات وقوله اى وقول ابن ذكرى وهذا توجيه للكلام مع ابن ذكرى فى الوجه الثانى وغير الاسلوب هنا والمناسب للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ لان صدق الخ هذا سند للفساد بوجود رجل الخ انما بمعنى مع ان استغراق المفرد نحو لا رجل فى الدار والجمع العام نحو لا رجال فى الدار لا الواحد اى ولا يستغرق الواحد والمثنى لانهما

اي الواحد

اي الواحد والمثنى لبسا من مدلول الجمع اي فلو كان لا ندركه الابصار من هذا القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الابصار بل بصرا وبصران فانظره لخروجهما اى لخروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع شبه خروج المراة من عموم الرجال مثلا لهذا اي لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمراة والعكس هو خروج الرجل من عموم النسا فى قولك لا امراة فى الدار لا لما فهمه الخ هذا عطف على قوله لهذا وقوله على ابن التلمسانى اي الذي اعترض على ابن التلمسانى وهو ابن ذكرى وقوله ان خروجهما اى منها ان خروجهما اى الواحد والمثنى وهي غفلة الخ اى وفهمه ان خروج الواحد والمثنى من الجمع فى قولك لا رجال فى الدار من اجل ان النفى الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم غفلة عظيمة وانت المستند امراعاة للجمهور اذ يلزمه الخ هذا سند لما قبله وقوله على هذا اي على قوله ان عدم شمول الجمع المنكر المنفى للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم وهي قضية جزئية وان وجد فيها الخ اى لانه لسلب العموم على فهمه وهو صادق اذا خرج رجل من الدار عند غيبة رجل واحد منها اي من الدار فيصدق بغيبة الاول عند غيبة ان بعض الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن حاضرا فيصدق اذ القضية تحيث صدق ما فى قولنا فيصدق اى القضية وهي لا رجال فى الدار اذا غاب واحد ولو وجد فى الدار رجال الى ما لا يعد ذلك الواحد الغائب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لابن ذكرى ان يلتزم هذا ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله نقول هي الخ هذا توجيه للكلام مع ابن ذكرى على الوجه الثالث وكان المناسب ان لو جاء به على اسلوب الاول الذى صدر به بان يقول ومنها وقوله نقول هي الخ انه اي سلب العموم لا ينافيه اى لا ينافي عموم السلب وقوله فاين ما يقتضيه اى فاين ما يدل على عموم السلب فى الاية وهي لا تدركه الابصار حتى تحمل عليه تحملها على خلاف العموم اى تحملها على خلاف عموم السلب وهو سلب العموم يخل ببلاغة الكلام وانت خبير بان هذا الوجه جار على طريقين واقتصر المص على رد الطرف الاول والمناسب التعرض لرد الطرف الثانى ايضا وهو قوله سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظ للمحتمل المرجوح وقوله اى تلك القرينة الخ هذا توجيه للكلام مع ابن ذكرى على الوجه الرابع يقتضى انحصار قرينة المجاز الخ اي لانه الغى القرينة الخالية عن الاعتبار فانه يرى ان اللفظ لا يعرفه عما

ظاهره الا القرينة المعطلة وهذا فاسد على ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها يقال عليه
حيث سلمت انها قرينة فيلزمك ان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها
قرينة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك خلاف اسم الاشارة
راجع لانحصار قرينة المجاز في المعطلة ولا يخفى ان هذا تصريح بما يفهمه الطرف
اعني عنه المحققين فانه يفهم ان المسالة ذات خلاف فلا حاجة لقوله وان كان في ذلك
خلاف هذا تسليم الخ اي لانه حيث سلم ان الاية من قبيل عموم السلب فقد
وافق ابن التلمساني وما ذكر بعده اي وما ذكره ابن ذكري بعد قوله سلمنا
دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة والذي ذكره بعده هو قوله فلا نسلم عمومها في
الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فنقيد بالدنيا او ندعي التخصيص في
الافراد والحاصل ان تسليمه لما ذكره شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه وكل
ما انتقل اليه من الاجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض على شرف الدين شيئا غير
اختلال النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع منصوب من غير محله
اي مجعول ومذكور في غير محله هذا المخاطب له هذا الكلام مستانف وهذا
مبتدا والاشارة راجعة للفهري والمخاطب بفتح الطا اسم مفعول وهو نعت او عطف
بيان او بدل من اسم الاشارة والضمير في له عائد على ابن ذكري واتى باسم الاشارة
تعظيما لابن التلمساني فكانه يقول ان المخاطب لابن ذكري هو هذا العالم الكبير فلا
ينبغي لابن ذكري ان يخلط في خطابه فكانه لم يعرف الخ هذا تمهيد لقوله بعد
فشان المتكلم الخ اي وكان ابن ذكري لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمساني العالم
الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب ان يخاطب به الا من يمنع الرؤية محتجا بالاية
كالمعتزلي وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن ذكري سني لا يحتج بالاية على منع الرؤية
ولا يقول بمنعها اصلا من ائمة اهل السنة ومحققيهم وحينئذ فلا يليق بابن ذكري
ان يخلط في خطابه ويأتي بكلام في غير محله لا يليق خطابه به وانما يخاطب به غيره
كالمعتزلة وقد قدح الواو للحال وفاعل قدح ضمير يعود على شرف الدين والمراد
ببعض الاجوبة التي قدح فيها كون الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب
ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم من قدح شرف الدين في بعض الاجوبة على الاية التي
استدل بها المعتزلة انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة راجعة لمضمون
قوله وقد قدح الخ وافهم الاية التي استدل بها المعتزلة وما بعده وكذا قوله

سابقا

سابقا والدلالة للمعتزلة بالاية الخ ان الفخر قصد الدفع عن المذهب اي انه قصد
بما ذكره من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح في بعض اجوبته
كيف وقد صرح الاستفهام للاستبعاد والواو للحال اي يبعد انه يوافقهم على ذلك
والحال انه اي شرف الدين قد صرح بما ينافيه الخ والضمير في قوله عنها راجع للاية
فشان المتكلم هذا هو الممهد له والمتكلم هو ابن ذكري والضمير في معه عائد على
ابن التلمساني وقوله ان يحاول تصحيح الجواب اي الذي اجاب به الامام الفخر سابقا
وهو ان الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذي اعترضه اي ابن التلمساني
حيث قال لا نسلم ان الاية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم
لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اي على ان هناك اجوبة
عن الاية غير هذا الجواب المعترض بل صرح به اي بما ذكر من الاجوبة المغايرة
لذلك الجواب المعترض على مذهبه الفاسد اي وهو نفي الرؤية يعترضه
اي المعتزلي وقوله لان مقصوده هو اي المعتزلي لا خصوصية ذلك الجواب
الاولي لا خصوصية الاعتراض على الجواب ان مقصده تصحيح مذهبه لا الاعتراض
فقط فاذا قال المعتزلي لا نسلم ان الاية من سلب العموم بل من عموم السلب بقرينة
التمدح فليس قصده اعتراض الجواب فقط بل تصحيح مذهبه وما تمسك به
قد تقدم ان النص الذي استدلت به المعتزلة على نفي الرؤية جار على طرفين وتقدم
شرح الطرف الاول ورفع ما يشعر به ذلك الطرف لايراد الوارد علينا ولما انهى الكلام عليه
اتبعه بالكلام على الطرف الثاني فقال وما تمسك به المعتزلة الخ كمن المناسب للسياق
ان لو قال واما قوله تعالى لن تراني الخ ولن تفيد التابيد هذا سنده لما قبله فالواو
تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى الخ هذا سنده لكون لن تفيد التابيد ولن تفيد
التابيد اي ان ذلك حقيقة لغوية فيها والزمان وارد على ذلك لن يتمنوه
اي فلن في هذه الاية مقيدة للتابيد باتفاق فينتقل لمحل النزاع والمراد هنا
التابيد اي فاللفظ باق على حاله وليس بمجوزا له ولا من منقولا بحيث يقال ان لن
مستعملة في النفي للحال مجازا او نقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية والاولى
حذف قوله والمراد هنا التابيد لانه مقرر لما يفهم من المقام او قوله ولن تفيد التابيد
اي على وجه الحقيقة بدليل سنده بعد قوله او النقل المراد به الحقيقة العرفية
والشرعية كالدابة والصلاة خلاف الاصل اي خلاف الغالب وخلاف الاصل

لا تركب الا الدليل ان هذا اي قوله لن تراني وصدر هذا الجواب لم يجر عليه في
المتن فهو من توسعة الشارح وما جرى عليه في الشرح هنا وفيما بعده اقعد مما جرى عليه في
المتن ممنوع ظاهره انه خبر عن الجواب وهو مقتضى لفساد المعنى وح فيجعله خبرا
لمبتدا محذوف اي والجواب عن ذلك ان نقول هو ممنوع لامرين الامر الاول قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا والحال انهم يتمنونه في الاخرة الامر الثاني ان الاية جواب لسوال
موسى الخ وهم يتمنونه في النار اي الموت بدليل قوله تعالى ويقول الكافر ياليتني
كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يامالك ليقض علينا ربك فهذا سند للمنع والا فدوام
يتمنونه في الاخرة يجري الكلام على ما هو اعم فالجواب يعود الى نفي رويته في
الدنيا اي وح فلن ليست للتابيد كما قالوا والا لزم عدم مطابقة الجواب للسوال
اذ الاصل الخ الاصل هنا بمعنى القاعدة وهو سند لقوله فالجواب يعود الى
سلب رويته في الدنيا ولان الجواب الخ عطف على قوله اذ الاصل الخ فهو عطف
علة على مثلها بنقيض المسول اي بما ينا قضه وينافيه فاطلق النقيض على المنافي
فالمراد النقيض اللغوي والا فالمسول الروية وهي مفرد والنقيض اصطلاحا انما يكون
للقضايا بوقت معين اي وهو الان ولهذا اي ولاجل كون الاصل في الجواب
بوقت ان يقيد نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ ان نقيض الوقتية اي
المطلقة وكان الاولى ان يقيدها بذلك لانها هي التي يوخذ في نقيضها وقتها المعين بل
يقال اما ليس بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك
الاصابع وقت الكتابة لا دايما فلا يوخذ في نقيضها وقتها المعين بل يقال اما ليس بعض
الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان
العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دايما وقد يناسب الخ انما قال يناسب
لان محل التناقض الاخبار والاية من باب الانشا وهي قوله تعالى رب ارني انظر
اليك وقد سلف ذلك واما اثباتها بالدليل العقلي الخ قد سلف ان مذهب
اهل السنة جواز الروية وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة
امتناعها ولهم على ذلك دليل سمعي وعقلي وتقدم ان المص لما توجه للاستدلال قدم
السمع لقوته وذكر في طيه دليل المعتزلة السمعي ولما انهى الكلام على جميع اطرافه
وبيان فساد ما اورده المعتزلة علينا وابطال سندهم ابتدا بالكلام على الدليل العقلي
بالنسبة الينا وسياتي في اثنايه التعرض للدليل العقلي بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من

الفساد

الفساد وعند التوجه للدليل العقلي ارتكب اداة الانفصال للطول فقال واما اثباتها
الخ وقوله واما اثباتها اي الروية اي اثبات جوازها فالضمير عايد على الروية على حذف
مضاف المشهور هو وصف كاشف لا انه للاحتراز حتى يتوهم ان للاصحاب دليل
اخر غير مشهور وهو ان مصحح الروية الوجود ظاهره ان الضمير عايد على الدليل
فيعطي كلامه ان الدليل على جواز رويته تعالى كونه مصحح الروية الوجود اي كون
الوجود علة في صحة الروية اي في جوازها وليس كذلك وقد يوجه كلامه بان ما ذكر
جزء الدليل لانه دليل الكبرى فيكون قد اطلق عليه دليلا مجازا من باب تسمية الجزء
باسم الكل فضعيف جواب اما وقوله لان الوجود عين الموجود اي على قول وهذا
سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اي لصحة رويته تعالى لان القاعدة في
العلة ان يكون وصفا قايما بمحل الحكم لا انها محل الحكم مثلا لو قلت البر ربوي لاقتياته
وادخاره والاقتيات والادخار وصف قايم بالبر الذي هو محل الحكم ولو قلنا ان العلة في
صحة روية زيد او روية صفاته وجودها والحال ان وجود الشي عينه لكانت الذات
علة مصححة للروية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن ان يكون علة في مقام الممكن ان
يكون علة في مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التخالف وعدم الجامع تقرير
الاستدلال اي على صحة رويته تعالى ظ اي ما مر اول الكتاب من برهان وجوب
وجوده واما الكبرى الخ السياق ان يقتضي الكلام على حذف مضاف اي واما دليل
الكبرى ولا يخفى انه لا يناسب حل ما بعده عليه من قوله الخ ففي الكلام شي وقد ينقضي عما
ذكر باعتبار ان المضاف المحذوف الصحة اي واما صحة الكبرى ويكون قوله فلان الخ
متعلق بمحذوف على انه خبر اي فثابت لان صحة الروية الخ فلان صحة الروية
اي جواز كون الشي مرييا فالمراد بالصحة في المقام الجواز لا الصحة عند الفقها
والمراد بالروية الروية العقلية وهي كون الشي مرييا لا الصفة بمعنى البصر
موقوفة على مصحح اي لانها حكم ثبوتي لابد له من مصحح اي لابد له من علة تصححه
والا اي والا نكن موقوفة على مصحح لصح الخ لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم
توقفها على مصحح فثبت نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والا لصح تعلقها
بالمعدوم اي لان نسبة الروية الى المعدوم كنسبتها للموجود والضمير في تعلقها راجع
للروية لا بالمعنى السابق وهو كون الشي مرييا بل بمعنى الصفة ففي الكلام استخدام
كالعلم اي ككون الشي معلوما هذا هو المراد فكون الشي معلوما هذا هو المراد ككون

الشئ معلوما لا يتوقف على علة فلذا يتعلق العلم بالموجود والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل
للمنع وهو ما لا يكون موقوفا على مصحح وليس تمثيلا للمعدوم والحاصل ان العلم يتوقف
يتعلق بالموجود والمعدوم لان كون الشئ معلوما لا يتوقف على مصحح واما الروية فانما
تتعلق بالموجود فلان كون الشئ مرئيا يتوقف على مصحح والروية اي والحال ان الروية
الخ والمراد بها هنا الصفة اعني البصر بدليل تعلقها بالجوهر والعرض اي عند اهل
السنة واما المعتزلة فيقولون المرئي انما هو الاعراض فالمصحح لرويتها اي الروية
الفعلية اي كونهما مرئيين ما به الافتراق اي وهو التحيز وعدم القيام بالمحل
بالنسبة للجوهر والقيام بالمحل وعدم التحيز بالنسبة للعرض وهو وما به الاشتراك اي
كالوجود والحدوث والامكان والافتقار الى مخصص ونحو ذلك فان الجوهر والعرض
يشتركان في جميع ذلك لا جائز ان يكون اي المصحح لرويتها والا لزم تعليل
الاحكام المتساوية بالنوع الخ يريد ان روية الجوهر وروية متساويان بالنوع وهو مطلق
روية فلو عللت فيهما بما به الافتراق كان تعلل روية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل روية
العرض بالاحتياج الى المحل مثلا لزم ان تعلل الروية النوعية المتحدة الحقيقة تارة
بعلة كذا وتارة بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم
وفي عمرو بغير العلم لان العلة انما تقتضي المعلول بالمناسبة والشئ الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة اذا علمت هذا فقوله تعليل الاحكام وهي صحة روية الجوهر
والعرض فان نوعهما واحد وهو مطلق صحة روية وتحت ذلك النوع فردان صحة روية
الجوهر وصحة روية العرض وانه محال اي وان ذلك اللازم محال وانما عدل عن قوله
وهو محال لما قاله لتاكيد المحالية ووجه كونه محالا انه يلزم على تعليل الاحكام المتساوية في
النوع بالعلل المختلفة تعليل نوعها بتلك العلل وتعليل الشئ الواحد بالعلل المختلفة
باطل لان العلة انما تقتضي بالمناسبة والشئ الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة
وايضا الاحكام العقلية كالعالمية القائمة بزيد والعالمية بعمرو احكام متساوية
بالنوع وهو مطلق عالمية وهي لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجبها وهو العلم
فلو عللت العالمية القائمة بزيد بغير العلم لزم قلب معقولها وذلك محال تعين
الاحسن سوقه باسلوب التفريع اما ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يقول اما ان
يكون ثبوتا او عدما لان الامر الثبوتي او العدمي هو الامر الذي تعلقت به الروية المعلل
تعلقها به بالثبوت او العدم القايم بالمرئي ومما يدل لذلك قوله بعد لان العدم لا يصلح

ثم قوله

الخ ان يكون امرا عدميا الاولى لا جائز ان يكون عدما والا لصح روية
المعدوم وامتنع روية الموجود هذا سند للمنع وحاصله انه لو كان المصحح الذي هو
العلة عدما لاقتضى ذلك ان يكون علة صحة روية الشئ الكون عدما وهذه العلة
باطلة لعودها على الاصل وهو روية الجوهر والعرض بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون
في محل الحكم والكون عدما انما يقوم بالعدمي لا بالوجودي فهذه العلة انما تقتضي صحة
روية المعدوم دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه لو كان الامر العدمي لا يقوم بالموجود
وهذا باطل فان الموجود تقوم به الامور العدمية كثيرا الا ترى ان الجوهر والعرض يقوم
بهما الامور السلبية كعدم الوجوب وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية فلو
عللنا الروية بشئ منها لزوم اننا عللناها بان يكون عدما فلم يلزم امتناع روية الموجود
ولان العدم عطف على قوله والا لصح اي ولا جائز ان يكون عدما لان العدم
لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي اي لان من شرط العلة قيامها بمحل الحكم والعدم لم يقم
بالثبوتي سواء كان موجودا في الخارج او لا كالاحوال واعلم انه يجوز تعليل الحكم الثبوتي
بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي
بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف
العدمي كتعليل وجوب الصلاة بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر على جوازه والمختار
منعه فقول الشارح ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي اي عند المحققين والاكثر
على خلافه قال الاولون هو عدم مانع لا علة والكلام في العدم المخصوص لا المطلق اذ لا يكون
علة لشئ اتفاقا تعين الاولى تفريعه بالفاء ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يكون
وقوله والامر الثبوتي الخ كان الاولى ان يقول والثبوت اما ان يكون وجودا او حالا
فان لم يتقيد بالوجود اي بل قيد بعدمه بان اريد الثبوت الغير الجامع للوجود وقوله
امتنع روية الوجود اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاحوال فقوله ولا اي او لا يقيد
بالوجود بان اريد بالثبوت عدم الوجود لا مطلق الثبوت والا كان اللازم على عدم تقييد
الثبوت بالوجود ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت اعم لان الثبوت قد لا ينتهي
الى درجة الموجود فيكون حالا وقد ينتهي اليها فيكون وجودا تامل وان تقيد
بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجوده
موصوف لا جائز ان يتقيد باحدهما بان يقال انما ارى الشئ لكونه وجوده وجود
صفة او لكون وجود موصوفا والا لما راي الاخر لانتفاء العلة في طرفه فتعين عدم تقييده

وان العلة مطلق الوجود المتحقق في كل من الصفة والموصوف بكونه صفة اى بكونه
وجود صفة ثم عم اقتضت ان الوجود يقيد بالوجود ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير
في قوله اما ان يتقيد للامر المعلل لا للمعلل به الذي هو الوجود لم يحتج لحذف المضاف
ولا يرد عليه ماذكر من البحث انظر اليوسي فتعين انه اي المذكور الذي هو الجوهر
والعرض وقوله والباقي الخ الاولى ان يقول بعده وحاصله منع الكبرى لانه هو الذي
بصدده وهذا اي ماذكر من السير الذي اتوا به لبيان الكبرى لانه اي الحال
والشان وهذا سند لتضعيف ماذكر من السير فصحة المخلوقية اى التي هي شاملة
الروية في كونها مشتركة بين الجوهر والعرض فلابد له اى لذلك الحكم من علة
لان كل حكم لابد له من علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض التي قائمة بها
لان العلة يجب قيامها بمحل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان يكون مشتركة لانه لو عللت
صحة مخلوقية كل بما به تتميز عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلل
مختلفة وانه محال كامر اما الحدوث او الوجود هذا من كلام الامام ولا يخفى
ان المصنف لم يجر عليه في سيره بل قال اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا وكان المناسب له
حين قصد جلب كلام الامام من النقض في المقام الجاري على الحدوث والوجود ان يجري
في مقام السير عليها ليجري طرف السير وطرف النقض على نسق واحد ماذكرتموه
اي من العدمي لا يكون علة والمراد بالعدمي هنا ما يشمل الحال كما افاده اليوسي او الى
الحدوث لا يخلو عن شائبة عدم كما في العكاري فتعين الوجود اي والباري
موجود فوجب الخ فهو مرتب على محذوف وكان هذا اي ما ادى اليه السير في هذا
المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك ماذكرتموه الخطاب لاهل الفن اى فكذلك
ماذكرتموه مما ادى اليه السير وهو انه يرى باطل وايضا الخ هذا نقض ثان فالملموسية
مشابهة الروية والمخلوقية وكذلك الحرارة والبرودة به اى وقوله حكم مشترك
اى بين الطول والعرض والحرارة والبرودة وسوق الكلام الخ اى الى اخر
الكلام في الرد فنقول لابد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث
باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون المولى ملموسا لانه تعالى موجود حتى
يلزم الخ حتى للتفريع بمعنى الفاء اى فيلزم صحة كونه ملموسا والتزامه اي القول
بموجبه وهو القول بان المولى يجوز لمسه مدفوع اي باطل وهذا جواب عما يقال
حتى تلزم ان الله تصح عليه الملموسية فلا ترد عليه النقض والجواب ان صحة الملموسية

في حق

في حق الباري مدفوعة بالضرورة ببديهة العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا
القول ضروري وسيأتي في كلامه في توجيه ضعف جواب الاستاذ ما يقتضي انه
نظري والاول اى والنقض الاول بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المص الى قوله
وقد اقتضى الخ فان اجيب عنه اي عن النقض الاول بان صحة المخلوقية
اي في الجوهر والعرض معللة بالامكان اى لا بما ذكرتم من الوجود لزم مثله
في صحة روية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان كلا من صحة روية الجوهر والعرض
الامكان لا الوجود لان كلا من صحة الروية وصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر
والعرض فاى فرق بينهما وحيث كانت العلة في صحة الروية الامكان فالمولى لا يرى
لعدم وجود العلة فيه فان قيل الامكان امر عدمي وصحة تعليل المخلوقية بها لانها
عدمية ايضا واما الروية فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع
والثاني اى والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي وجواب الاستاذ
عنه الخ حاصل جوابه ان قياس الملموسية على الروية في جعل العلة في صحة كل
الوجود قياس مع الفارق لان الروية للشئ لا تقتضي تاثيرا فيه بخلاف اللمس فانه
يقتضي تاثيرا للامس وتاثرا للملموس وح فالعلة في صحة الملموسية يجب مغايرتها
لعلة صحة الروية فتجعل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود ولا تجعل الملموسية
كالمرئية اذ فرق بين الامرين فقوله لوجود التاثير اي من اللامس وقوله والتاثر اي في
الملموس اى ان اللمس يلزمه وتاثير ما بخلاف كون الشئ مرئيا فلا يقتضي ذلك وح
فالمولى يرى ولا يصح ان يكون ملموسا لوجود التاثير اي نظر الفاعل وقوله
والتاثر اى نظر المفعول فان الاتصال اي المقتضي للتاثير والتاثر ضعف
لان الاتصال الخ اى وايضا فالجواب بالفرق انما ينفع لو كان الخصم قاس اللمس مثلا
على الروية لكنه اعترض دليله بالتخلف وحاصله انه كل ما استدل به من المقدما
على صحة الروية موجود في صحة الملموسية لكنها لم تنتج صحة الملموسية في حق
الباري لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا ان هذه المقدمات لا تنتج شيئا والا لم تتخلف
نتيجتها في صورة تامل الصور واذا علمت ان الاعتراض بالنقض فجوابه لا يصح الا
بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الروية في صحة الملموسية او من بعضها
وهذا لا سبيل اليه او بمنع تخلف الحكم بان يلتزم بصحة الملموسية في حق الباري
كما التزمه الامام ولا يكون الجواب بالفرق بين اللمس والروية لان الدليل ان كان صحيحا

كان منفيا لصحة الملموسية قطعا كان فيها تأثير ام لا فالفهم فلم لا يجوز ان يكونا
هذا الادراك اي ادراك اللمس اى فلم لا يجوز عقلا ان يدرك باللمس من غير اتصال
اللامس به ومن غير ان يقوم بيد اللامس كيفية مرارة او برودة او رايحة او ليونة
او يبوسة او نعومة او خشونة وصح تعلق الادراكات الخمس به تعالى ولو الذوق
والشم وان لم يكن ثم طعم ولا رايحة اصلا قد التزم هذا اي جواز تعلق ادراك
باللمس من غير اتصال ولا تكيف وقوله وصح الواو للتعليل فهو سند لما التزمه امام
الحرمين وهذا يقتضي الخدش فيما الزمه الفخر من صحة ادراك اللمس له تعالى ويلتزم
ذلك ولا نسلم دفعه اي بطلانه بنظر العقل فكيف ببديهة العقل الادراكات
الخمس اي السمع والبصر واللمس والذوق والشم فيجوز ان يتعلق الشم والذوق به
تعالى وان لم يكن طعم ولا رايحة اصلا من غير ان يقارنها اي الادراكات
الخمس ونسب هذا اي صحة تعلق الادراكات الخمس به تعالى والحاصل
ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات يصح ان يتعلق بكل موجود
وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما ذلك في العادة فيجوز ان يخلق تعالى للعبد
ادراك اللمس وان لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وان لم يكن هناك رايحة
وادراك الذوق وان لم يكن هناك طعم وهكذا خلاف اي وهو خلاف
من منع تعلق باقي الادراكات به المراد بذلك الباقي ما عدا الروية من السمع واللمس
والشم والذوق ومبنى ذلك عندهم ان هذه الادراكات الاربع مخصصة عقلا بما
تعلقت به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق به ادراك
الذوق ولا رايحة ولا الرايحة من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم
الكلام على ذلك عند قول المص والسمع والبصر والادراك على القول به وقد
اقتصر هذا تمهيد لقوله بعد قال ابن التلمساني وقوله النقيضين نقيض فعيل بمعنى
فاعل ويوجد في بعض النسخ النقيضين تثنية نقيض وهو اوضح وقد اورد
اي الفخر وقوله عليها اي على الطريق السابقة التي سلكها في الاصحاب صحة الروية
اعني قولنا الله موجود وكل موجود يصح ان يرى ان يتمسك اي في صحة الروية
بهذه الطريقة يريد طريقة العقل في الاستدلال على الروية وهي الطريق
السابقة اعني الله موجود وكل موجود يصح ان يرى وقد تصدى من كلام ابن
التلمساني وقوله تصدى اي توجه وفي بعض النسخ تصدر اي انتصب وهو انسب

بالمقام

بالمقام وكان شيخنا اى شيخ ابن التلمساني وهو المهدي والمراد بتقي الدين شيخه
المقترح ان بعضها اي بعض الاسئلة التي اوردها الفخر على هذه الطريقة
الغليل الغليل في اللغة حرارة العطش والمراد به هنا العطش والمراد به هنا ما يوجد
في النفس من اجل تلك الاسئلة قال ابن التلمساني بعد اعاد الفعل دفعا لما
يتوهم ان هذا من كلام شيخه ونحن نشير اليها اى الى تلك الاسئلة التي اوردها
الفخر على تلك الطريق اى مع اجوبتها منع ان الصحة حكم ثبوتي هذا منع للمقدمة
القائلة الصحة حكم ثبوتي ولا يجوز ان يعلل بالعدمي وتقرير السؤال لا نسلم ان الصحة
امر ثبوتي وسنده لم لا يجوز انها عدم امتناع الروية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل
بالعدمي كالامكان والافتقار وذلك ليس بموجود في الله فلا يرا وح فيبان
الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل السابق المفيد لصحة الروية
له تعالى وجوابه ان الصحة الخ حاصل هذا الجواب ان قولنا لا صحة نفي
لان حمله على الممتنع بان تقول الممتنع كالجمع بين الضدين او المستحيل لا صحة له -
يدل على انه لا يكون ثبوتا والا قام بنفسه وهو فلا صحة سلب معنى كما هو كذلك .
لفظا والصحة نقيضه فيكون ثبوتا اذ لو كان سلبا ايضا لتقابل نقيضان وذلك باطل
لانهما قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان في الحمار وانما
التقابل بين ثبوتين كالحركة والسكون او ثبوت ونفي كالوجود والعدم او بين احد
النقيضين والمساوي لنقيضه كما في القدم والحدوث وفي هذا الجواب شي اذ كون
الصحة تقابل لا صحة لا تقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم تقابل العدميين
فيقال علم لا عدم وقدم لا قدم وافتقار لا افتقار والعمى ولا عمى ونحو ذلك
ما لا حصول له فقول ابن التلمساني لاستحالة الخ غير مسلم وتعليله بان المنفيان قد
يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الحمرة وح فلا تنافي بلا ان ليس شي لان كلامنا في
عدميين احدهما سلب للاخر كما مثلنا المحمول على الممتنع اي حمل هو وهو
كانه زاد تقوية لكونه عدميا حتى ثبت للممتنع كما اشار له اليوسي فالصحة
الخ مفرع على قوله نقيض لا صحة ومن المعلوم ان نقيض الشي رفعه فيلزم ان تكون
الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم شي وقوبلت بلا صحة لزم تقابل النقيض
سلمنا انه اى ما ذكر من صحة الروية لكن لا نسلم توقفه الخ اي فبطل قوله
في صدر السبر فلان صحة الروية موقوفة على مصحح الخ وليس الخ اي لانه



لبس كل حكم ثبوتي مفتقرا فالواو للتعليل وهذا سند لقوله لانسلم توقفه على
مصحح واسند هذا السند ان صحة كون الله معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له وجوابه
انه لو حكم بمفتقر اى جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من الصحة التي هي حكم
ثبوتي لو لم يفتقر ذلك الحكم الثبوتي الى مصحح لعم تعلقه اى تعلق الحكم الذي هو
صحة الروية ومعنى عموم تعلقه بالموجود والمعدوم ثبوت ذلك الحكم لكل منهما
ويحتمل ان ضمير تعلقه يعود على الروية وهو صحيح من جهة المعنى الا انه فيه
تشتيتا في الضمير وقوله لعم تعلقه الخ اى لكن التالي باطل وقوله وجب مرتب على
هذا المحذوف انتفى مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا
توقفه اى توقف صحة الروية الخ وذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم
توقف صحة الروية على مصحح لكن لانسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم من ان
يكون علة او شرطا فيمنع كونه علة ونسلم ان المصحح شرط وحينئذ فنقول ان الوجود
شرط في صحة الروية ولا يلزم من وجودها وجود الروية لانه لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط بخلاف العلة لكن لانسلم صحة التعليل اي لان المصحح اعم
من العلة والشرط ولا يلزم ثبوت الاعم ثبوت الاخص وقوله اصلا اى بجميع
جزئياته لا في هذا المحل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا سند المنع والضمير
المنصوب بان عائد على صحة التعليل وجرى على تذكيره لاكتسابه التذكير من
المضاف اليه والواسطة عطف تفسير للحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحت
روية الجوهر والعرض لكونه موجودا مثلا فالكون من جملة الاحوال وهو واسطة
بين الوجود والعدم كيف الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي والحال لو او
للحال اى لا يصح ثبوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول
بالواسطة فهذا توشيح للمنع الثاني لا يقول بها اى بالاحوال والواسطة
وقوله وينفي التعليل العقلي عطف على لا يقول بها لا على مدخول النفي ولا مفهوم لقوله
العقلي لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا او شرعيا لانه من قبيل الاحوال
وهو لا يقول به وهذا السوال اي الذي جرى عليه الكلام المبطل للمسلك
العقلي لازم للشيخ اى فلا يمكن الاستدلال على صحة الروية بهذا المسلك
العقلي لانه مبني على صحة التعليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك
ومن قال بها اي بالواسطة امكنه الاستدلال بها اي بالطريق السابقة وهو

المسلك

المسلك العقلي الذي ارتكبه الاصحاب في صحة جواز الروية فرجع الضمير المجرور بما
يختلف اجاب الشهرستاني عنه اي عن الثالث قابل بالوجوه والاعتبارات
العقلية اى وحينئذ فيتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على الحال والحاصل ان الاشعري
وان نفى الاحوال الا انه يقول بالوجه والاعتبار فالتعاليل مطلقا عقلية كانت او عادية
او شرعية لا يقول بها على انها حال وهذا لا ينافي ان يقول بثبوت التعليل العقلي
والعادي والشرعي على انه وجه واعتبار فاذا قيل شرب النبيذ حرام لانه مسكر
فالكون مسكرا عنده من قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا قيل الباري يرى
لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتباري والحاصل ان التعليل لا يقول به
الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي انه يقول به على انه اعتباري وحينئذ فيجعل
الوجود علة لصحة الروية وهو من قبيل الامور الاعتبارية التي يقول بها الشيخ لا من
قبيل الاحوال التي لا يقول بها فقد تصور العموم والخصوص تصور بالخفض
بمعنى امكن اى فقد امكن العموم والخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة
الوجه والاعتبار كما تصور ذلك عند ملاحظة الحال وعلى غيره وهو امر اعتباري
فالعموم من شان العلة واوصافها والخصوص من شان المعلول اي من اوصافه ويصح
ضم التاء من تصور ويكون بمعنى ادرك اى فقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص
في المعلول بناء على ان العلة من الامور الاعتبارية وقوله فقد تصور الخ تفريع على اثبات
الوجه والاعتبار ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها بنا في العموم
والخصوص ويرد عليه الخ يرد بالبنا للمفعول اى ويرد على الشهرستاني بان
الشيخ الاشعري وان قال بالاعتبارات العقلية فانه اي الاشعري لم يقل بالتعليل
اى لم يقل به بنفسه مطلقا سواء كان شرعيا او عقليا او عاديا كان وجها واعتبارا او حالا
هذا محصل كلامه لكن قال بعض الاشياخ ان الحق ان الاشعري انما نفى التعليل
على الوجه الذي اثبته من قال بالحال ولم ينف التعليل على انه وجه واعتبار اذ
كيف يتاتى له نفي التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة بالتعاليل
الشرعية وحينئذ فيتم جواب الشهرستاني ومعتمدكم الخطاب لجماعة الاشعري
والواو للحال والمراد بالمعتمد طريق السبر التي سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر
والعرض المصحح لرويتهما يعني ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال ان طريق السبر التي تعتمد
باربابها الاشاعرة في بيان المصحح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من اقسام

المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبنية على صحة التعليل والاشعري لا يقول
بصحته نافى قوله فيما يطلبون موصولة اى فى المصحح الذى يطلبونه ثم بين ذلك
المصحح بقوله من اقسام المشترك او انه حال مما يطلبونه ويصح ان يكون المراد
بالمعتمد الاعتماد اى ان اعتمادكم فى جواز الروية على طريق السبر المحتوية على المصحح
الذى تطلبونه لاجل ابطال ما يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين
الجوهر والعرض مبنى الخ وتوضيحه انه اذا قيل صحة الروية حكم ثبوتى متعلق
بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لاجائز ان يكون ما به الافتراق والالزام تعليل
الاحكام العقلية المتساوية بالعلل المختلفة فتعين ان يكون المصحح لها امرا مشتركا
وهو اما عدم او ثبوت لاجائز ان يكون عدما لان العدم لا يكون علة للثبوتى فتعين ان
ذلك المصحح ثبوت وهو اما الوجود او الحدوث او المخلوقية لاجائز ان يكون الحدوث
لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا المخلوقية كذا فتعين انه الوجود فهذه
الطريقة مبنية على صحة التعليل ومعتمدكم فيما يطلبون مبنى على العلل الخ
هذا قيد فى الايراد وهذه دعوة اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة
اى لانكم قلتم فى طريق السبر كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاحوال محتوى على التعليل
الخ فالواو فى قوله وقلتم تعليلية احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا
احكاما وعللا وليس كذلك اذ ليس كلامنا فى الا علل وح فتجعل الاضافة
بيانية او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها المدلولات وح فالاضافة حقيقية
وقلتم ان الحدوث الخ هذا وما بعده تشديد فى الاعتراض اى لانكم قلتم
كذا والنقم للتعليل واما كم بنفيه وقد علمت جوابه لا يعقل الاشتراك بين
العدم والوجود اى ان العدم والوجود مشتركان فى معنى الحدوث فالحدوث مركب
من الوجود والعدم بمعنى السابق بدليل قوله والعدم السابق والعدم
السابق الخ حاصل كلامه ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الروية لان
الحدوث معتبر فيه العدم السابق لان معناه العدم السابق على الوجود ولذا عرفه
بعضهم بانه علم كون الشىء قبل كونه فلو علت صحة الروية بالحدوث للزم تقدم
العلة على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح ان يرى
الوجود والعدم السابق على الوجود لا يجامع الوجود فلو كان الحدوث علة
لصحت روية الموجود لكانت العلة وهى الحدوث سابقة على معلولها الذى هو روية

الوجود

الوجود بالزمان والعلة يجب مقارنتها لمعلولها هذا حاصله وانت خبير بان هذا
انما يلزم الا على تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود بعد العدم
او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار له او لا بقوله لانه لا يعقل الا بالشركة بين
العدم والوجود اى انه مركب منهما فلا يلزم ذلك اذ العدم جزء من مفهوم الحدوث
لا نفسه فلا نسلم عدم حصول المقارنة اذ حصول المركب باخر اجزائه فقد تحصل
المقارنة بين المعلول واخر جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء
العلة وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعها نعم يلزم عليه تركيب
العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان الحدوث لا يعقل بدون العدم
فاما ان يكون الحدوث نفس العدم لزم تقدم العلة على المعلول بالزمان لان العدم
السابق لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له وان كان العدم
جزءا من مفهوم الحدوث الذى هو العلة لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل
وصحة الروية عطف على اسم ان من قوله لا يعقل والواو تعليلية لانه وجدانا
والامر العدمى المناسب ان يقول والعدم لا يكون علة الخ لان الحدوث هو العدم
السابق على الوجود والعدمى هو الامر الذى قام به العدم ولا اجزاء منها ما يفهمه
الكلام من تركيب العلة يصرف حتى لغير العقلية اذ الاسناد لان جار على العموم
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته الخ هذا عطف على قلتم فهو سند ايضا وهذا
قد جرا عليه السبر نظرا لقوله لاجائز ان يكون ما به الافتراق الخ وقلتم ان
الجوهر لا يصح ان يقال رئى لانه على صفة خاصة الخ هذا سند ايضا ولم يذكره المص فى
السبر المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال راى الجوهر لكونه جوهرا متحركا او
لكونه جوهرا ساكنا او لكونه جوهرا ابيض على ان تكون العلة مجموع الجوهرية والابيضية
او الجوهرية والمتحركية لان التعليل بشىء مما ذكر يلزم عليه ان لا يرا الاخر ويلزم
عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت لانتفت عند انتفا
جزء منها فاذا انتفى الجزء الاخر انتفت ايض ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضى
منع التركيب فى العلل مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما فى المقام انه
اختلف فى تركيب العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يجوز
ما لم ترد على خمسة اجزاء وكلامهم مطلق وظاهره انه عام فى العقلية والشرعية
والعادية فاذا علمت هذا فقول الش لما يلزم على ذلك من التركيب فى العلة العقلية

ان

اى وهو باطل فى الجملة وان كان فيه خلاف وانظر تقييده بالظرف فانه يقتضي ان العلة العقلية يمنع فيها التركيب وان غير العقلية لا يمتنع فيها ذلك الا ان يقال المراد وهو باطل فيها كغيرها تامل سلمنا صحة التعليل اى فى غير محل النزاع وهو غير هذا الموضع لكن نمنع صحته فى هذا الموضع الذي هو محل النزاع لان صحة الروية ليست من الاحكام المعللة بدليل لكن لم قلتم الخ وهذه الاسئلة كلها ما عدا الاول جارية على طريق التنازل وارخا العنان فكل جار على تسليم ما يليه وقولكم فى جوابه اى فى سنده انه اى ما ذكر من صحة الروية لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه الخ الضافة حكم للضمير بيانية والمراد بعموم صحة الروية للموجود والمعدوم ثبوتها لكل منهما او المراد بالحكم التعلق اى لو لم يتوقف صحة الروية على مصحح لكانت الروية متعلقة بالموجود والمعدوم وهو اعم اي والمصحح الذي ابديتموه وقولكم وقولنا اذ قد يكون شرطا اي ونحن نقول ان الوجود المصحح هنا للروية شرط فيها لا علة لها وح فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الروية اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فان الحياة شرط الخ الاولى ان يقول فان الحياة مصحح لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل ومع ذلك هي شرط لصحة قيام المذكورات بالمحل ولا يلزم من وجودها فى المحل وجود المذكورات فيه لا علة اذ لو كان علة للزم قيام العلم والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة بحيث يكون عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والمشاهد خلافه فكذلك الوجود مصحح لروية الموجود على انه شرط لا علة وقوله وليست علة لها اى للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان الاولى ان يقول وليست علة له اى للقيام المذكور لانه المحدث عنه وهو قوي اي وهذا السوال قوي لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته ان دليل السبر انما انتج ان مصحح الروية الوجود والمصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والمطلوب كون الوجود علة لاجل ان يلزم ثبوت صحة روية كل موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم ذلك من كونه شرطا اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وبقي بحث اخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السبر السابق لا ينتج ان المصحح خصوص الوجود الا انه على علة لا على انه شرط وذلك لان الامر الثبوتي لا يعلل بالعدمي ويجوز ان يكون العدمي مصححا للثبوتي بان يكون شرطا فيه كما يقال عدم المانع شرط فى وجود الممنوع فاذا منعنا كون المصحح هنا علة

كان دليل

كان دليل السبر غير منتج انه خصوص الوجود فتامل سلمنا صحة تعليله اى تعليل ما ذكر من الحكم وهو صحة الروية لا نسلم ان صحة الروية حكم مشترك اى بين افراده وهي صحة روية الجوهر وصحة روية العرض بحيث يكون صحة الروية نوعا لهما وانه مشترك بينهما اشتراكا معنويا وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة لصحة كون السواد مرئيا اى مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة للتشخص حاصلة حتى عند اتفاقهما بالنوع ولو تساويا اى الصحتان فى النوع وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو تعليلية اى لانهما لو تساويا فى النوع مع اختلافهما بالتشخص لقامت احداهما مقام الاخرى اى لسدت علة احداهما مقام علة الاخرى كما هو شان المتحدين نوعا بحيث يقال صحة روية الجوهر لكون السواد مرئيا وصحة روية السواد لكون الجوهر مرئيا فالمراد بقيام احدهما مقام الاخر كون المعنى القائم باحدهما علة للاخر كما يقال انما صحت روية زيد لكون عمرو مرئيا وانما كان زيد قابلا للكتابة والضحك لكون عمرو كذلك لقامت الخ اى لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو تساويهما فى النوع فثبت نقيضه وهو اختلافهما فيه وهو المطلوب وللاضافة الخ هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا اي لانه لو تساويا لقامت الخ ولان للاضافة اثرا فى المخالفة اى فى الحقيقة فاضافة الروية للجوهر يصيرها مباينة لروية العرض واضافة الروية للعرض يصيرها مباينة للروية الجوهر وح فلا يكونان متحدان نوعا وجوابه ان صحة الروية الخ حاصله ان الذي يوجب الاختلاف فى النوع الاختلاف فى المقوم فاختلاف الشيئين بالاضافة لا يقتضي اختلافهما فى المقوم لنوعهما وصحة الروية على تقدير اضافتها بحيث يقال صحة روية الجوهر وصحة روية العرض لا توجب الاختلاف فى المقوم لصحة الروية حتى يلزم الاختلاف فى النوع وح فالاضافة لا توجب الاختلاف فى الحقيقة الا ترى ان زيدا اذا لازم العلم وعمرو لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل زيد العلم واضيف الثاني للجهل وقيل عمرو الجهل لا توجب هذه الاضافة اختلافهما فى الانسانية لعدم اختلافهما فى الفصل المقوم لنوعهما وهو الناطقية فقوله الخ في اي للظرفية بمعنى فى وهي متعلقة بلا تختلف وما واقعة على مقوم والمراد بصحة الروية صحة كون الشي مرئيا اى ان صحة كون الشي مرئيا لا تختلف بسبب ما تضاف اليه فى مقوم هي اي صحة الروية به اي بذلك المقوم ففي العبارة حذف الرابط

للصفة بالموصوف وتقديم اي ان صحة الروية لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مفهوم
لا تتحقق صحة الروية خارجا الا به حتى تختلف حقيقة الافراد ونظير ذلك ان تقول
زيد لا يخالف عمرا بسبب اضافة احدهما للعلم والاخر للجهل في مفهوم كالناطقية ذلك
المفهوم يتحقق به نوعهما وهو الانسان في الخارج واذا علمت هذا فقول الباحث في
المسند فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة في النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع
وقوله في سند ذلك السند ولو تساوتا لقامت احداهما مقام الاخرى لا نسلم الملازمة
في تلك الشرطية لان الصحتان وان تساوتا في النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا
بخلاف ما لو كان متحدا في النوع فانه يقوم احداهما مقام الاخرى نحو انما صحت روية
زيد لكون عمرو مرئيا وكذلك صحت روية البياض لكون السواد مرئيا وقول الشارح
كما لا يختلف هذا تنظير في الجملة للايضاح لان العلم في طرف التنظير جار على الصفة
والروية من طرف المنظر له المراد بها العقل اي كون الشي مرئيا كما لا تختلف
حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسئلة لا يغاير العلم بالاخرى في
الحقيقة سلمنا انه مشترك اي سلمنا ان صحة الروية حكم مشترك بين
افراده وهي صحة روية الجوهر وصحة روية العرض فلا نسلم امتناع تعليل
الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلل مختلفة كان تعلل صحة روية الجوهر بالتحيز
وصحة روية العرض بالافتقار للمحل مثلا فان اللونية مشترك اي امر
مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد وحمرة وغير ذلك ووجوده اي
اللونية اي لونها بخصوصيات الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي
بالالوان المخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود معللة
بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون وقد علمت
لونية كل فرد بعلة وحينئذ فبطل قولكم في السبران الروية تتعلق بالمختلفات بدليل
تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرويتهما اذ لا يخلو اما ان يكون ما به
الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام
المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام العقلية
الخ حاصله ان الاحكام العقلية التي شانها ان تعلل كالعالمية والقادرية لا تثبت
باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا العالمية مثلا بشي
يغاير العلم لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية زيد بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة

وعالمية

وعالمية خالد بالارادة واما اللونية فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل
بالالوان الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار
عللها فلو عللنا اللونية بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت البياض ويلزم
انقلاب السواد به التي هي من جملة اللونية بياضية وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق
وقوله اما لزوم الخ قصد به الله اظهار تخطئة ما جرا عليه الباحث من كون اللونية
معللة بالالوان الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لا انها
معلولة لها فالبياض يستلزم اللونية وكذلك استلزام الاخص للاعم لا ان كل واحد
علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة للونية انتفاء اللونية عند انتفائه
لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها ومقتضى كون اللونية عند انتفا البياض وعدم
انتفايها عند انتفايه وهذا تهافت فقد بطل كون البياض مثلا علة للونية وثبت انهما
متلازمان فقط وحينئذ فما ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع واذا بطل
السند بطل المنع مسلم اي لان الاخص يستلزم الاعم والممنوع كون
الاخص علة للاعم اي لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها والاخص يطرد ولا
ينعكس وحينئذ فما ذكرته بانها المعترض من باب الاستلزام العقلي الخ تامل سلمنا ان
المشترك اي ان النوع المشترك بين افراد كصحة الروية المشتركة بين صحة روية الجوهر
وصحة روية العرض وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افراده وقوله لا نسلم ان الوجود
اي الذي انتهى اليه السبر تقول على الواجب والممكن اي محمول عليهما حمل
اشتقاق بان يشتق منه موجود ويحمل عليهما بل بالاشتراك اللفظي كمقولية
العين على الباصرة والجارية لوضعها لكل واحدة على انفرادها فكذا الوجود كل واحد
من الممكن والواجب موضوع والا كان جنسا اي والا يكن مقولا عليهما
بالاشتراك اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي لكان جنسا للواجب كما انه
جنس للممكن فيحتاج لفصل يميزه عما شاركه كالحيوان بالنسبة للانسان ويلزم
التركيب الخ الاولى التعبير بالفا التفريع هذا على ما قبله كيف ومذهب الخ
استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن
بالاشتراك المعنوي لان مذهب الشيخ الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب ما انتهى
اليه الامر في اللازم قبل بطلانه شي فالمناسب ان لو قال فيستلزم التركيب في ذات واجب
الوجود وذلك باطل ثم ياتي بمذهب الاشعري ترشيحا كذلك انه اي الوجود

قوله وان وجود كل شئ الخ كالتفسير لقوله وانه مشترك بالاشتراك اللفظي فاذا
الوجود محمول على الواجب والممكن كحمل العين على الباصرة والجارية وعلى هذا اي
على مذهب الاشعري لا يلزم الخ اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة لذواتنا
في المعتقد فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض المشار اليه
بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين
الموجود فلا يصح ان يكون علة والحاصل ان الاسند لان السابق لا يصح لوجهين
الاول ان الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة لان العلة معنى قايم بمحل
الحكم والوجود على هذا الفرض ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد
تسليم صحة التعليل به ان يكون وجود الباري علة ضرورة ان وجودنا ووجود الباري
متباينان لا يلزم من ثبوت حكم لاحدهما ثبوت مثله للاخر والاعتراض الاول ذكره
المص في المتن والثاني ذكره في الش واقتصر عليه في الش لسوقه لعم ابن التلمساني المقتصر
فيها عليه على الجملة اي بقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره وان كان لا يعار
جملة حالية فهو كالضاحكية بالقوة بالنسبة لماهية الانسان وانه اي الوجود
معقول اي محمول على الموجود اذ الاشتراك المعنوي كمقولية المتحرك على المتحركات كالانسان
والفرس والطير بدليل الخ هذا سند لكون الوجود مقولا على الموجودات بالاشتراك
المعنوي ومورد التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرى عليه وهو الوجود هنا
لا بد ان يكون مشتركا اي اشتراكا معنويا بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول
الحيوان اما انسان او فرس فمورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان
والفرس اشتراكا معنويا ولا يصح ان تقول الحيوان اما شجر او حجر لعدم الاشتراك
الاقسام في مورد التقسيم ولا يلزم ان يكون جنسا اي ولا يلزم من كون الوجود
مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو كان مشتركا ذاتيا
اي داخلا في ذاتهما وهو ليس كذلك وح فيبطل قول المعترض والا لكان جنسا
للواجب فيحتاج الى فصل الخ بدليل الخ سند لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب
وحاصله انا نتصور الذات العلية ونعقلها وان لم نلاحظ وجودها فعدم توقف
تعقلها على ملاحظة الوجود يدل على انه ليس ذاتيا لها ولهذا الجواب يتجه
اي يتم جوابا على اختيار الخ على اختيار الامام هو الفخر الرازي الباحث بذلك
البحث وقوله في الوجود اي من انه زايد على حقيقة الموجود سواء كان الموجود قديما

اوحادثا فهو عنده الكون والاستقرار في خارج الاعيان وهذا القول وافق فيه
الامام المعتزلة واما الفلاسفة فيقولون ان الوجود زايد على ذات الموجود في الحادث
وليس زايدا في القديم لان الانسان مثلا له خاصية وهي الحيوان الناطقية وله
وجود مغاير وهو الكون في الخارج واما الواجب فهو واحد في كل جهة فلا
ماهية له سوا الوجود الخاص المجرد عن مقارنة ماهيته وان لم يكن تمام
ماهيته كما قاله القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقون الاشعري في القول
بان الوجود عين ذات الموجود وغير زايد عليه وانما يختلفون في ان الوجود
تمام ماهية الموجود والموجود متعين ومتميز بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء
من تمام ماهيته اي انه جنس لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار
وهو ما قاله القاضي وامام الحرمين واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركب الذات
العلية تامل فقد علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في المسالة انهم اختلفوا
في الوجود هل هو زايد على ذات الموجود ام لا والقايلون بالاول اختلفوا هل هو
زايد في القديم والحادث او في الحادث دون القديم الاول مذهب المعتزلة
وعليه جرى الفخر والثاني مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعري في القديم
والقايلون بالثاني وهو انه ليس زايدا على ذات الموجود اختلفوا هل هو تمام ماهيته
او لا الاول مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب القاضي وامام الحرمين ومن
تبعهما فعلى الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود الواجب
والممكن بالتواطي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث
وهو مذهب الاشعري والرابع وهو مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلماء
اختلفوا في قول الاشعري ان الوجود عين ذات الموجود والاكثر على ابقاء ذلك
الكلام على ظاهره وان وجود الشئ عين ماهيته في الخارج والذهن فليس في الخارج
ولا في الذهن شئ زايد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه عينه في الخارج
واما بحسب التعقل فهو غيره لانا نعقل ذات الانسان بانها حيوان ناطق ونتعقل
وجودها على حدته بانه استقرارها في الخارج فعلى هذا يكون ما قاله الاشعري موافقا
لما قاله الامام سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي
سلمنا انه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لكن لا نسلم ان الاشتراك اي في
المقام بين الجوهر والعرض الذي جرى عليها السير وحصركم محترم اي

وحصركم الذى جريتم عليه فى مقام السبر المقتضى انه لا مشترك بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث متبرك بالامكان او المركب من الامكان وغيرا لامكان الوجود
والحدوث كمجموع الامكان والوجود ومجموع الامكان والحدوث والاعتماد الخ
هذا دفع لما يقال جوابا من طرف المستدل وحاصله ان يقول لم اجد مشتركا بين
الجرم والعرض سوي الوجود والحدوث ولا يصح الحدوث فتعين الوجود فدفعه
بان الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بعدم ثبوت امر مشترك غيرهما وانما يفيد
الظن والمطلوب فى المقام العلم والوجدان لا يفيده اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم
الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن كفروع الفقه كان عدم الوجدان كافيا
ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع ايضا لما يقال من طرف المستدل وحاصله ان تعليل
صحة الروية بالامكان او بالمركب منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عدمي وصحة
الروية امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا احصرت المشترك بين
الحدوث والوجود يقول ذلك فى صحة الروية اى يقول انها امر عدمي وانها
عدم امتناعها اجاب عنه اى عن هذا المنع واراد بعض التلمسانيين ابا ذكري
وتوجه من المص الى ماذكره ابن ذكري من الكلام مع ابن التلمساني فى هذا السوال
والبحث معه فى ذلك ثم ظهور وصف صالح اى كالامكان فى المقام وهو
مبتدا خبره لا يوجب انقطاعه وهذا مرتب على قوله بحيث فلم اجد الذي
قاله ابن ذكري انه يكفي المستدل هنا فاذا كفاه هذا فابدا المعترض بوصف صالح
للتعليل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه بل يعود المستدل الى ذلك
الوصف فيبطله ويسلم سبره والى هذا اشار بقوله فتعين ابطاله اي اذا كان ذلك
لا يوجب انقطاعه فحينئذ يتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض فان ابطله
فذاك والا انقطع قوله ثم ابطل علة الامكان الخ هكذا فى بعض النسخ بابطل
فعلا ماضيا وفاعله ضمير يعود على ابن ذكري وقوله بعدم صلة لابطل فيكون هذا
الكلام من قبل المص وفى بعضها ثم ابطال مصدر مبتدا خبره بعدم فيكون من قبل ابن
ذكري وحاصله انه ابطل علية الامكان بانه لو كان علة لصحة الروية لصحت روية
كل ممكن موجودا كان او معدوما والتالي باطل اذ روية الممكن المعدوم لا تصح وابطل
علية المركب من الامكان والحدوث والامكان والوجود اذ لو كانت العلة لهذا الامرين
لزم تركب العلة العقلية وهو باطل قلت ولا يخفى ضعفه اى ضعف ما اجاب

به ابن ذكري فالمناسب لقوله الاتى وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا الاساس الذي
بان انهدامه ان يقول قلت لا يخفى فساده فان قول الخ فيصح بقوله اى قول
قول المستدل وما المطلوب منه الظن عطف على الامارات عطف تفسير وكذا
قوله وما المطلوب منه العلم معطوف على البراهين عطف تفسير والابطال عطف
على الحصر اوما ينتهي اليها اى الى الضروريات واين ذلك اي الحصر
العقلي والابطال القطعي والاستفهام الاستبعادي اي وبعد غاية البعد ان
يكون كل من الحصر والابطال قطعيا فى دليل السبر فى مثل مسالتنا واعلم ان حاصل
ما دفع به المص كلام ابن ذكري عليه الفهري وان ما اجاب به ابن ذكري قد اشار
الفهري لرده بقوله والاعتماد على الوجدان لا يفيد العلم فكان المناسب للمص ان لو
قال قلت ما اجاب به هذا المعترض به اشار الفهري الى دفعه فكانه لم يفهم كلامه
وما ذكره بعد ذلك اى بعد قوله بحيث فلم اجد وهو قوله ثم ظهور وصف الخ
لانا نقول الخ سند للفساد لا صحتها اي الروية وفى بعض النسخ لا صحته
بتذكير الضمير وهو عائد على كل على حذف مضاف اي لا صحة كل اى لا صحة
روية كل والمعلل بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله لا الثاني اي وهو
الوقوع وانت خبير بان ورد به المص على ابن ذكري من ان الممتنع وقوع روية كل
ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة رويته يقتضي جواز روية المعدوم وهو لا يصح
رويته قطعا ولو صحت رويته فى حقنا وانتفى الوقوع فقط لكان الباري سبحانه
يرى المعدوم لان كل ما جاز فى حقنا وكان كالواجب فى حقه تعالى وهذا باطل
لاجماعهم على ان بصره تعالى انما يتعلق بالموجودات وايضا يلزم من صحة روية
المعدوم شيئيته وان له حقيقة متقررة وهذا مذهب اعتزالي باطل لما يلزم عليه
من قدم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم يرى من حيث انه معدوم
ونحن نقول ايصح ان يرى لكن مع شرط الوجود قلنا التعليل العقلي لا يتوقف فيه
لشرط سلمنا انه لا مشترك اي بين الجوهر والعرض عن درجة الاعتبار
اى فى العلية بحيث لا يكون علة لروية الجوهر والعرض بل يصح ان يعتبر علة
لا يعقل الا بشركة من العدم هذا توجه لمنع ما جرا عليه فى السبر من قوله ولان
العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي بل الحدوث الخ هذا سند المنع قوله
بل الحدوث هو الوجود اي وحينئذ فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الروية وحينئذ

فالباري لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقوله المقيد بمسبوقية العدم اي انه وجود مقيد
بمسبوقية العدم اي بالعدم المسبوق مع ان الامر بالعكس والاولى ان لو قال المقيد
بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضاف المسبوقية للعدم اذ به تحقق‌ها
والاضافة لادنى ملابسة ولا يخفى ما فيه من التكلف وكيفية له اي واذا كان
كذلك فيكون صفة وصفة الثابت الخ مرتب على محذوف اي والوجود ثابت
وصفة الثابت ثابتة ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة في الخارج بل هي من
الاعتبارات التي محلها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشي ثابتا في الخارج ان يكون صفته
ثابتة الا ترى الى زيد الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتباري
وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية اي لان ما فسر به وهو الوجود المسبوق
بالعدم امر اعتباري فاذا كان الوجود وصفته وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امر
اعتباري كان الحدوث المفسر بذلك امرا اعتباريا وحينئذ فقول المعترض وصفة الثابت
ثابتة المقيدان كلا الوجود وصفته المذكورة ثابت ممنوع واذا كان الحدوث امرا اعتباريا
لا ثبوت له فلا يصح ان يكون علة لصحة الروية التي هي امر ثبوتي والا لكانت
حادثة اي والا بان كان الحدوث صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم ثم
ننقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل ان الحادث اذا كان حادثا بحدوث قائم به ثابت
ثبوت في نفسه لكان حدوثه من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وننقل الكلام لحدوث
الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة قد اختصر في العبارة والاصل
سلمنا ان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة
روية الجوهر والعرض ولكن لم قلتم الخ ولكن لم قلتم الخ الاستفهام انكاري بمعنى
النفي وضميرانه راجع للوجود والاشارة لصحة الروية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود
يقتضي صحة الروية مطلقا اي من غير توقف على شرط ولا على انتفا مانع وما
المانع من توقف الخ هذا سند المنع والواو تعليلية والاستفهام للنفي اي لانه
لا مانع من توقف اقتضا الوجود الذي هو علة لمعلوله الذي هو صحة الروية على شرط
وانتفا مانع وقوله والحكم اي الذي هو صحة الروية وقوله متوقف على ذلك اي على
الوجود المتوقف على شرط وانتفا مانع واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو
صحة الروية وهو متوقف على وجود الشرط وانتفا المانع فلا يكون الوجود مقتضيا
لصحة الروية مطلقا اي في القديم والحادث لتطرق احتمال عدم تحقق ذلك في

القديم

القديم الا ترى الخ هذا ايضاح وترشيح لقوله لكن لم قلتم الخ وغير ذلك
اي كالنوم والباري لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام المذكورة وانما لم يتصف
بها مع اتصافه بمصححها لانها متوقفة على الاتصالات والتكيفات الجسمانية
وذلك من خواص الاجسام فقد انتفى شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا يمكن
ان يقال ان مصحح الروية وان اتصف به لكنه لا يرى لان الوجود لا يقتضي الروية
الا بشرط وهو غير موجود فيه تعالى او انه منع من رويته تعالى مانع
لا يصح وصفه بذلك اي لفقد الشرط وهو الاتصاف والتكيفات لا يصح فيها
ذلك اي التوقف على شرط او انتفا مانع لانها تقتضي حكمها لذاتها اي فلا
توقف في اقتضائها لمعلولها على شي ولذا كانت تؤثر بطرفي الوجود والعدم وقوله
كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول والحياة في جميع ما ذكر اي من الاحكام م
شرط لا علة اي كما توهمه المعترض ومن المعلوم انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ط
فلا يلزم من وجود الحياة في الباري اي وجود اللذة والالم الحادي عشر
الخ حاصله سلمنا ان الوجود يقتضي صحة الروية من غير توقف على شرط وانتفا
مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود معتبرا علة لصحة الروية في طرف الممكن دون
الواجب وحينئذ فالواجب لا يرى وقوله والعلة الخ اي لان العلة انما تقتضي حكمها في
محلها اذا وجدت اي انها انما تقتضي الحكم لمن قامت به فالوجود بالنسبة الينا يقتضي
كوننا مرئيين بعضنا لبعض ولا يقتضي اي ذلك الوجود القائم بنا كون المولى مرئيا
لنا لما يلزم عليه ان العلة وهي الوجود القائم بنا اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولى
مرئيا واقتضا العلة حكما في غير محلها باطل وقوله بالنسبة الى الله متعلق بالصحة
فالمناسب تقديمه على الخبر وحاصله ان الوجود كما هو علة في صحة الخالق
بالنسبة للباري لا بالنسبة الينا فالتنظير في الخصوص فقط وجوابه ان
العلة الخ حاصله ان العلة العقلية متى وجدت وجد معلولها ولا يتخلف
حكمها بحال لا في القديم ولا في الحادث والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ فلا
وجه لجعل الوجود علة لصحة الروية بالنسبة الينا واما قول المعترض والعلة الخ
فهذا غير متجه لان المجعول علة الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة الينا وهذا منع
للسند ثم اشار لرد التنظير بقوله وقد رتبنا الخ وحاصله انا لا نسلم ان الامكان علة لصحة
الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد الا في الرب وحينئذ فلا يعقل هنا

التعميم لان القدرة المؤثرة خاصة به تعالى بخلاف علة الرؤية فانها الموجود وهو عام
وعلى هذا فالامكان شرط لا علة كما فهم المعترض والحاصل ان العلة في الخلق القدرة
المؤثرة بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وقد يقال العلة
العقلية تقتضي حكمها لذاتها فلا تتوقف في اقتضائها لحكمها على وجود شرط ولا
انتفا مانع تامل وتحرير المنع والجواب على الوجه المذكور هو ما ذكره شيخنا العدوي
وشيخ اليه المكاري ويحتمل ان يقرر بوجه اخر بان يقال نسلم ان الوجود يقتضي صحة
الرؤية من غير توقف على شرط ولا على انتفا مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود
علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا بمعنى ان الوجود القايم بنا مصحح لرؤيتنا وح فالمولى
لا يرى لان العلة انما تقتضي حكمها في محلها فالوجود بالنسبة الينا يقتضي رؤية
بعضنا لبعض ولا يقتضي صحة رؤية المولى لما يلزم عليه من اقتضا العلة حكما في
غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية لا تتخلف حكمها بحال
والعلة في صحة رؤية الجوهر والعرض الوجود المطلق لا خصوص القايم بنا
لان شان العلة ان يكون اعم من المعلول والوجه لا ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ
فالمولى يصح رؤيته وليس في اقتضا مطلق الوجود لصحة رؤية المولى اقتضا
العلة حكما في غير محلها ولا وجه لجعل العلة في صحة الرؤية الوجود بالنسبة الينا
كما قال المانع تامل   لا تتخلف حكمها عنها بحال اي في القديم والحادث
ونسبتها الى سائر الممكنات اي من حيث التاثير والواو للتعليل وقوله وقدرته
لا تؤثر اي في كل الممكنات وقوله وقدرة الباري تؤثر اي في كل الممكنات ولما كان
هذا لا يدل على نفي قدرة العبد على البعض من الممكنات تعرض لذلك بعد بقوله
وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة وقوله ولذلك الاشارة لما تضمنه
من الكلام كون المقتضي هو قدرته تعالى وقوله وموجد لها اي للممكنات اي التي
يحققه في الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق ذلك
بالمعدوم منها كما هو ظاهر   هذه الحجة المراد بها المسلك الذي ارتكبه
الاصحاب في صحة رؤيته تعالى وهي المولى موجود وكل موجود يصح رؤيته وقوله
تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالي ذكرهما اعتراضا على بيان الكبرى
بالسبر حيث قال وهذا السبر عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشتركة اما

الحدوث

الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتموه من انه عدمي لا يكون علة فتعين
الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا كما ان هذا باطل فكذا ما ذكرتموه
من صحة رؤيته وايضا انا ندرك باللمس الطول والعرض وندرك الحرارة والبرودة
فصحة الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه ملموسا والتزامه
باطل ببداهة العقل   وزادت البهشمية اي اتباع ابي هاشم الجبائي
وقوله سوالا الخ ظاهره يقتضي انها اعتبرت ما عند الامام من الاسالة ثم زادت
هذا السوال   لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشيا اي عند الرؤية
لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالي باطل لانا اذا راينا الانسان وحمارا مثلا
ادركنا اختلافهما بالرؤية قطعا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود
انا اذا شاهدنا شيا اي بابصارنا   وتبعه العلم بتميزه اي تبعه
العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف الاخص تابعا للعلم بالوجود الاعم
وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الرؤية
تتعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشي ويتبعها العلم بالوجود الاعم
لان الرؤية عنده انما تتعلق باخص وصف الشي وهو حال وجعل الوجود اعم لانه
ثابت لهذا المرئي ولغيره فاذا راينا لون العاج مثلا فانا نرى البياضية لانها اخص
اوصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا مخالف لمذهب
الاشعري من تعلق الرؤية بالوجود   قلنا نحن لا ندعي الخ حاصله ان البهشمية
جعلوا الاخص هو المرئي وينتقل منه الى الاعم لان هذا هو الموافق للمعقول لان
الاخص هو الذي يستلزم الاعم فاما ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يرى
ثم تعلم الحال التي بها الاختلاف ففيه التزام ان الاعم يستلزم الاخص ضرورة
ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان رؤية الوجود تؤدي الى علم الحال
واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلا واجاب الاشاعرة بان هذا انما
يلزمنا لو قلنا ان رؤية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما كليا قطعيا حتى
يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكنا انما نقول اذا رئي الوجود يجوز ان يعلم
الحال وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا ويجوز ان لا يعلم   قال اي ترشيحا
وتقوية لما قاله قوله ادخل الخ اي اوفق بما يقتضيه العقل   نحن لا ندعي
ان ذلك اي تبعية العلم بالمميز للوجود اي انا لا ندعي ان رؤية الوجود في

تبعية العلم بالمميز تستلزم العلم بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا
بل نقول ان علم اي المميز في بعض الاشيا بعد اوية الوجود فهو قضية
عادية اى فهو امر عادي واعلم ان النسخ هنا هنا اختلفت ففي بعضها نحن لا ندعي
ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم فى بعض الاشيا فهو قضية عادية
ويرد على ذلك انه نفى اولا كون اللزوم عاديا ثم اثبته بعد ذلك وقد يجاب بانه
نفى اولا العادة العامة المطردة التى لا تختلف واثبت العادة الجزئية وفى بعضها
لا ندعي ان ذلك لازم للعقل لا عادة ويرد عليه ما مر سؤالا وجوابا وفى بعضها
نحن لا ندعي ان ذلك ليس لازما للعقل لا عادة ويرد عليه انه لا معنى للاضراب
لان اللزوم العادي اثبت اولا وثانيا الا ان يقال انه اضراب انتقالي بين به
المقصد لان الاول يوهم ان اللزوم العادى كلي فبين بالاضراب انه جزئي قوله
وقول ابى هاشم مثبتا وقوله كيف يصح منه خبره وهذا توجه لابطال ما قال نظرا
لمذهبه حال نفسية اى وهى لا ترى وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاه
ان يكون هى المدركة بالروية اولا وانها الاخص وهو قد جعلها اعم وقوله كيف يصح
اى لا يصح ذلك القول منه وقوله عطف على زعمه وقصد تفنن فى التعبير
لان المراد بالزعم القول واذا لم تكن هذا الزام له بحسب مذهبه فانه
يقتضى النقض عليه كيف تكون محسوسة اى مرئية بحاسة البصر وعبر
به اي وعنى ابو هاشم بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اى الحال وكل محسوس
الواو للحال وقوله اي ابو هاشم مع دعواهم اي المعتزلة وابو هاشم منهم
متقررة اي فى العدم اي فيقولون ان الحقائق ازلية كانت ممنوعة
ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت بوجودها شبه ثوب كان فى صندوق مغلوق عليه
ثم ظهر بفتحه والعلم بالاخص هذا سند لقوله لا يستقيم اى لان العلم بالاخص
لا يستلزم العلم بالاعم الذاتى كالعلم بالانسان فانه يستلزم العلم بالحيوان
او لازمه اي او لازم الاعم الذي كالجسمية اللازمة للحيوان فكما ان العلم بالانسان
يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاحكية
بالفعل واقتصرنا فى العقيدة على السابع من هذه الاعتراضات انت خبير
بان الذي ذكره فى المتن فى قوله لان الوجود عين الموجود ولا يصح علة وقد مر بيانه
وحاصل الاعتراض السابع انه لا يلزم من كونه وجودنا علة لصحة روٴيتنا ان يكون

وجوده

وجوده تعالى علة لصحة روٴيته لان وجود الشيء عينه فوجودنا مباين لوجوده
تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم لاحد المتباينين ثبوت مثله للاخر ولا يخفى مباينها من
المغايرة ومعتمد من احالها الخ لما انهى الكلام على دليل اهل السنة العقلي
على صحة الروية اتبعه بالمستندات العقلية التى تمسك بها الخصوم على استحالتها
ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى من بعض فقدم لهم المصا اولا على
اقواها والمعتمد عليه عندهم منها ثم تكلم بعد ذلك على الباقي والضمير فى احالها
عائد على الروية والمبتدعة جمع مبتدع وهو من خالف السلف الصالح فهو
صادق على المعتزلة وقوله انها اى الروية مطلقا لا لخصوص التى جرى عليها الكلام
وهى روية المولي سبحانه وقوله تستدعي اي تستلزم والمقابلة مصدر قابله
وهى تستلزم جهة خاصة وهى جهة الامام ففيه اشارة الى ان المراد من الجهة
جهة الامام وان كانت فى حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية انما تستدعي
وتستلزم جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل ذلك السند ان الروية ملزومة
الجهة والمقابلة وهما لازمان لها والجهة والمقابلة لازمان للجرمية ايضا ولوازم
الجرمية محال فى حقه تعالى فالتكن الروية مستحيلة لانها ملزومة للجهة والمقابلة
المحالان وهو المطلوب والمقابلة عطف على الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة
تستلزم جهة لكنها خاصة وهو باطل اي ومعتمدهم وهو ان الروية تستلزم
عقلا الجهة للمرئى والمقابلة له باطل لان ذلك اي السند عا الروية للجهة
والمقابلة فرع عن انبعاث الاشعة اي انفصالها من بصر الرائي واتصالها
بالمرئي وذلك لو صح الخ الاشارة راجعة لانبعاث الاشعة وقوله لو صح
علة لمحذوف اي والقول بان الروية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح ان الروية
به كما قالوا لوجب ان الروية الا قدر حدقته لان الاشعة غاية ما تبلغ على
الحدقة فيقتضي ذلك انه فى ساعة الابصار لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو
باطل بالضرورة والحاصل ان الجهة والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة
والانبعاث المذكور يستلزم باطل فيكون الانبعاث باطل فيكون لزوم الجهة والمقابلة
للروية باطل وهو باطل اى والتالي باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار
بقوله على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل البطلان الاشعة عندهم
اي عند المبتدعة وهم المعتزلة فى هذا المقام وتتشبث بالمرئي اى تتصل به

وتتعلق به وقوله بشرط ان يكون اي المري وشرط انتفا القرب اى كجفن العين
وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة البا الاولى للدلالة والثانية
للسببية والطرف الاول بسكون الراء بمعنى العين والثاني بفتح الرا اخر الاشعة وقوله
المتصل بالمري نعت للطرف الثاني وسمونه اي الشعاع المتصل بالمري قاعدة
الشعاع ويسمون طرف الشعاع المتصل بالناظر اي بانسان العين منبعث الشعاع
اي محل انبعاثه وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المتصل بالناظر يقتضي
ان تلك الاشعة منفصلة من الناظر واول كلامه يقتضي انها منفصلة من العين
بتمامها واجيب بانه في المبدا يخرج من الناظر فتمتلى به العين ثم يخرج بعد ذلك
منها للمري ويتصل به لا تضريس فيه اي لا خشونة فيه وهو تفسير لما قبله
وسبب الخشونة فيه عدم استوا الاجزا فيه نظرا الى السطح فلهذا قالوا
اى لما تضمنه من ان الروية عندهم باشعة تنفصل من العين وتتصل بالمرى قالوا
الخ لاستحالة الخ سند لما قبله من التفريع واسنده وان كان مفرعا ومقتضى
لما قبله اهتماما به وقوله لا محاعلة للاستحالة قبله والله جل وعلا هذا تكميل
للسند ولاسند عليها عطف على قوله لاستحالة واهل الحق الخ لما افاد
معنى الروية عند الخصوم وشرايطها اتبع ذلك ببيانها على مذهب اهل الحق تكميلا
للفايدة في المقام وان كان سياق الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر المبحث
وعند المتوجه الى ذلك جري على ما هو اعم من الروية تكثيرا للفايدة فقال الادراك
اي الوصف القايم بالمحل معنى يخلقه الله الخ الادراك معنى اي صفة
فان خلق في جزء من العين اي كالناظر الذي هو انسان العين وقوله يسمى ابصار
الاولى بصرا او روية لان الابصار مصدر ابصر والمقصود في المقام الصفة لا الفعل
في اللسان لم يقل وفي جزء من اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه
مثبتة في الجلدة المفروشة على سطحه بتمامه لا في جزء منه وفي كل الجسد
اى في كل جزء من اجزا الجسد وقال العكاري انه من باب الكل المجموعي لان في الجسم
بعض اجزا لا احساس لها كالشعر والظفر وقد يقال ان هذه ليست من الجسم وفاته
التعرض لادراك الشم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شما وقضية
كلامه ان الادراكات المذكورة متحدات الجنس وعليه يمشي كلامه الاتي وقد
سلف الخلاف في السمع والبصر هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان اليه كما جرى

عليه

٢٢٦

عليه الكعبي وابو الحسن البصري اولا واختصاص خلقه اي واختصاص خلق
الله الادراك بهذه المحال فهو من اضافة المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك فالفاعل
محذوف وكذا اختصاص بعضها اي الادراكات وقوله بكون المدرك متعلق
باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون كما جرت العادة
بذلك في العلم الاشارة راجعة لمضمون قوله فيتعلق بما هو قريب جدا الخ اي كما جرت
العادة بالتعلق بالقريب والبعيد جدا وبما ليس في جهة في العلم وحاصله ان العلم
نوع من الادراك ويتعلق بما ليس في جهة بالقريب جدا او بالبعيد جدا فكذلك
الروية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع ان كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا
بالباري لا مانع من تعلق رويتنا به وهو اي المشار اليه انه لو كانت الروية
الخ والضمير في انه للحال والشان وقوله اذ لا يتبع الخ بيان للملازمة التي حكمت بها
الشرطية لكنه يرى دفعة قيد بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من
الحدقة انما يرى بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ دخل لكن على دليل الاستثنائية
المطوية القايلة لكن التالي باطل اي كون الانسان لا يرى الا قدر حدقته باطل لان
الانسان يرى دفعة الخ قالوا اي في الجواب عن ما الزموا من كون الانسان
لا يرى الا قدر حدقته ولا يرى اكثر منها ان ذلك اي روية الانسان اكثر من
حدقته لاتصال الشعاع الخارج من العين بالهوا والمراد بالهوا الاجرام الشفافة
وقوله وهو معين اي والحال ان الهوي مضي وضمير اعان عايد على الهوى وكذا
الضمير في ما قابل والمراد بما قابل الهوي الشي المراي اي فاعان الهوي على روية
الشي المري المقابل لذلك الهوي لاتصال الشعاع بالهوي لا يقال هذا
معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المرى لا بالهوي لانا نقول ان الشعا
في حال ذهابه للجسم المرى الخ هذا تنظير طلبا للايضاح اى كقارورة البلور
فانها جسم مضي فاذا كان في جوفها شي وهي مسدودة فالشان عدم روية
ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع لكنها لصفائها وصفا بها اعانت على روية ما فيها
فهي بمنزلة الهوي وما فيها بمنزلة المري المقابل للهوي فكما ان الهوي يعين على روية
ما قابله فكذلك البلور يعين على روية ما في داخله فيلزم ان لا يرى اي
الشخص الراي من الهوي الا قدر حدقته اى لان الشعاع الخارج من العين
انما اتصل ببعض الهوي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله

ع

لان الانسان برا من الهوي اكثر من حدقته
فيلزم الخ اي لكن هذا اللازم باطل لان الانسان برا من الهوي اكثر من حدقته وهو مظلم واو
وايضا فيحن نري الخ هذا الزام على قولهم وهو معنى والواو في قوله وهو مظلم واو
الحال وحاصله انه لو كانت العلة في روية الانسان الشي الكثير اضاات الهواء
لزم ان الانسان لا يري الشي الكثير في وقت الظلمة لفقد الاضاة في ذلك الوقت
مع ان الشي الكثير الذي يراه في وقت الاضاة فاين ما قالوا   بان منعوا
الملازمة اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت الروية بانبعاث
الاشعة للزوم ان لا يري الانسان الا قدر حدقته فقالوا لا نسلم الملازمة لجواز
ان يكون الروية بانبعاث الاشعة ويرا الراي اكثر من حدقته بواسطة   وسندهم
اي في هذا المنع   انما يري الكثير الخ يري بتقديم اليا على الهمزة وحينئذ فضمير
انه للحال والشان ويصح قراته رابالبنا للفاعل فضميرانه للشخص الراي
لان اجزا الهوي مضيئة الخ قال الكاري انظر هذا مع ما سبق لهم فان هذا
يقتضي ان ماورا الهوي لا تتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضي اتصالها به اذ هو
مري وانت خبير بان هذا الجواب الذي جرا عليه في المتن اخص مما اورده اهل
السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يري الا قدر حدقته وهو اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة   وهي اي الاجزا الهوائية تتصل بالسما اي مثلا
فالمراد تتصل بالمري سوا كان هو السما او غيرها   مع ان الشعاع انما اتصل
ببعضه اي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به الخارج من
الحدقة   ومما ينقض عليهم اي في دعواهم ان الروية بانبعاث اشعة وحاصله
ان الجسم ما تركب من جوهرين وهو مري بسبب اتصال الشعاع بكل جزء من
اجزايه هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد يرا منفردا لانه لا ينال من
الاشعة في حال اجتماعه مع غيره الا قدر ما يناله منفردا مع ان الجوهر الفرد
لا يرا وحينئذ فليست الروية بانبعاث اشعة   ومما ينقض عليهم خبر مقدم وقوله
عدم روية الخ مبتدا موخر والمراد بالجوهر الفرد الجز الذي لا يتناهي في الدقة
الى حد لا يقبل الانقسام عادة   ولا يناله الواو للحال والاشارة في قوله
من ذلك للشعاع وحده حال   الا ما يناله مع غيره ما واقعة على القدر من
الشعاع ومع غيره حال وفي هذا الاسلوب نوع غموض والمناسب ان لو قال
وقد ناله من ذلك وحده ما ناله مع غيره الذي هو حال الروية للجسم فما باله

امتنع

امتنع منها حال انفراده   وروية الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض به
عليهم فهو عطف على عدم روية الجوهر وقوله روية الكبير اي الجسم الكبير اي كثير
الاجزا وقوله مع البعد متعلق بروية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة الظرف
متعلق بمحذوف حال من الكبير اي حالة كون ذلك الكبير مصاحبا لاتصال
الشعاع والمقابلة لجميعه وحاصله انه لو كانت الروية بانبعاث اشعة ما كان
الجسم الكبير يرا من بعد صغيرا لاتصال الشعاع بجميعه لكن التالي باطل فكذا المقدم
لجميعه في نسخة بلام الجر وفي اخري بيايه فعلى الاولى تكون اللام متعلقة
بالمقابلة وحذف صلة اتصال الشعاع من باب الحذف من الاوايل لدلالة الاواخر
وعلى الثاني فبالعكس   الجوهر الفرد مبتدا خبره قوله اولا ومما ينقض عليهم
مع ان شرط الروية مفرد مضاف يعم او المراد جنس الشرط المتحقق في متعدد
وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الروية   قالوا انما ذلك اي روية الجسم
الكبير مع البعيد صغيرا وهذا جواب عن النقض الثاني ولم يجيبوا عن النقض
الاول وهذا الصنيع يقتضي انقطاعهم بالنسبة للاول لان الاسلوب السابق
يقتضي ان المعتزلة يقولون بوجود الجوهر الفرد والحاصل انه ورد عليهم ان الروية
لو كانت بانبعاث اشعة كان الجسم الكبير يرا مع البعد كبيرا على حاله لاتصال
الاشعة به والمقابلة له لكن التالي باطل بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه
وهو ان الروية ليست بانبعاث اشعة واجابوا عن هذا بان الملازمة لا تتم الا اذا
كانت اجزا الجسم الكبير مع البعيد مستوية في القرب للبصر مع انها مختلفة في
القرب له فما كان من اجزايه قريبا للبصر راي وما كان بعيدا عنه لم ير فلذا كان يرا
في حالة البعد صغيرا وافقا موادليلا هندسيا على ما ادعوه من اختلاف اجزا
المري للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله وذلك الخ   لان الشعاع الخ هذا
سند لروية الكبير مع البعد صغيرا ونفذ بمعنى خرج وانفصل والزاوية مجمع
الخطين والزاوية الحادة ما تقارب خطاها وهي في المقام نقطة العين
لمثلث صفة لمحذوف اي لشكل مثلث وقوله قاعدته مبتدا والضمير للمثلث وقوله
المري خبر وقوله فقام اي ذلك الشعاع بحالة كونه خطا مستقيما وقوله بوسط
متعلق بقام   على زوايا قايمة المراد بالزوايا الزاويتين الحادثتين بسبب الخط
المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين وذلك شايع اي على زاويتين قايمتين قوله

و معلوم انه اي الخط

ومعلوم اي بالبرهان المذكور في علم الهندسية
المستقيم القايم بوسط القاعدة اصغرها يقوم على تلك القاعدة من ساير الخطوط
اي واذا كان كل واحد من وتري المثلث اطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام
بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما وترا المثلث ابعد
للبصر من وسطها الذي وقع عليه الخط الشعاعي وحيـ فاجزا الشي المراي ليست مستوية
للبصر في القرب والبعد بل بعضها قريباله وبعضها بعيدا عنه لان الجزء الواقع في
وسط القاعدة لروية مكانه قريبا منه للبصر وعلم روية مكان بعيدا عنه عن
البصر ولاينافي ان يرا الكبير كبيرا على حاله الا اذا استوى نسبة اجزا الكبير الى البصر
في القرب مما يقوم عليها اي على القاعدة وقوله من ساير الخطوط بيان لما
والمقصر بالخطوط وترا المثلث زيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط
فالمراد بالغير هنا الطرفان اي فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان
قلنا اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا انتقل المري الذي هو القاعدة
الى مقدار تلك الزيادة من البعد كزيادة ذراع مثلا ان لايري والمشاهدة تكذب
ذلك اللازم عن عن ما نقض عليهم بالبنا للفاعل والضمير فيه عايد على ما
ومن روية الكبير اصغر ا بيان لما ولا يجوز بناوه للمفعول لخلوا الصلة عن ضمير
الموصول وذلك اي وبيان ذلك اى عدم التسليم في وسط المري
الاول حذفي والمراد بالناظر انسان العين في طرفيه اي المري وبيانه
انه اذا اخرج الخ اي وبيان كون الجزء الواقع وسط المري اقرب للناظر من الواقع
لطرفاله انه اي الحال والشان وقوله اذ اخرج اي من الحدقة كما في مثلث
اي شكل مثلث ورجع القوم الى كونها على هيئة ما في المثلث لا الى خروج الخطين
الشعاعيين كذا في الكهاري والحق ان المتوهم خروجها كما هو ظاهر الشرح لان الخارج
من انسان العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي واحد وهو الذي في وسط
المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان الاخران فمتوهمان اي الخط الى
تفسير للقاعدة وقوله جسم المري خبران وقوله البعيد يحتمل انه بالرفع نعت
للخبر الذي هو المضاف ويحتمل انه بالجر نعت للمضاف اليه على طرفيه
اي الخط الذي هو القاعدة وخرج عطف على خرج قبله والمراد بنقطة
العين انسانها نصفين اي على نصفين وقوله بوسط اي على وسط وقوله

فانه

فانه يحدث فيه الضميران للوسط وترا للزاوية القايمة اي الحادثة في الوسط
قوله في الهندسة اي وهي علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح والجسم التعليمي
ولواحقها واوضاعها وفايدته معرفة كمية الاشيا المحيطين بها اي بالزاوية
القايمة والخطان المحيطان بها هنا نصف القاعدة والخط الشعاعي الواقع على وسط
القاعدة على الطرفين اي على طرفي المري بين المري اي بين وسط المري
وهو وسط القاعدة وبين الناظر وهو انسان العين والذي بين طرفيه
اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المري الذي هو القاعدة والناظر زايد
فالذي مبتدا وزايد بالرفع خبر وقدر ذراع حال من الخبر اذا انتقل ذلك
الجسم اي وهو القاعدة اي ان مقتضى ما قالوه انه لو نقل ذلك المري الى القدر
الذي زاده الطرفان عن الوسط ان لايرى ذلك المري لوجود العلة مع انه يرى
بالضرورة وقد يقال ان القاعدة التي هي المري اذا انتقلت طال الشعاع وطال الخطان
المتوهمان ايضا تامل وهي ماية ذراع وذراع يعني الماية الاولى والذراع الزايد
لانه يزيد في الانتقال عن الماية الاولى ماية ذراع اخري وذراعا ومما ينقض
عليهم المفعول محذوف اي ومما ينقض عليهم دعواهم ان الروية باتصال الاشعة
بروية الالوان وحاصله ان هذا النقض وارد عليهم بالنظر لما جروا عليه من ان
السبب في روية الشي اتصال الاشعة به اذ قضيته ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى
وهو باطل بدليل روية الاكوان وهي كما سبق عبرة عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب
الاجسام ويستحيل ان تتعلق الاجرام بالاعراض قالوا هذا رجوع عن ما قالوه
اولا الى ما هو اعم منه ما اتصلت به اي الاشعة او قام بما اتصلت به
الاشعة وان لم تتصل به هو كالاكوان قلنا فيلزم الخ اي نظير ما رجعوا اليه
وجابه مفرعا على ما قبله لانه نقيضه لقيامها اي الاشعة بما اتصلت به
من المطعومات والمشمومات اي ان الروايح والطعوم وان لم تتصل بها الاشعة لكن
الاشعة تتصل بما تعلقت به من المطعومات والمشمومات ان ذلك اي روية
ما قام بما اتصلت به الاشعة فيما يقبل الروية كالاكوان والالوان لا الروايح والطعوم
فانها وان قامت بما اتصلت به الاشعة لكنها لا تقبل الروية هذا اي ما ذكره
الشارح وقوله بان سبب متعلق بقولهم وانه الضمير للحال والشان والاولا

عطف على الاكوان والحركة اشتمال الجرم من حيز لحيز اخر والسكون بقاوه فى حيزه
وهذا هو المتعارف والامر بثت الحال بقول ان الحركة والسكون معنيان وجوديان
قايمان بمحلها توجب كل واحدة منها له حكما   اذ الاشعة اجسام اي والاكوا ن
اعراض والعرض يستحيل الخ   مماسة الاجسام اي الاتصال بها فالمراد
بالمماسة الاتصال   بالرجوع عن قولهم الاول اى وهو انه لا يرا الاما اتصل به
الشعاع   اوقام بما اتصل به الشعاع اي والاكوان والالوان وان لم يتصل بها
الشعاع لانها قامت بما اتصل به الشعاع فهى مرئية بذلك الاعتبار   وهذا
الذي اوردتم اي من الطعوم والروايح   عندنا متعلق بقوله بعد لا يجوز وفيه
تقديم المعمول على عامله المتصل بما له المصدر اذ هو مسبوق بلا النافية وفى كون
اداة النفى من ادوات الصدر اضطراب فالمشى ماهنا على احد القولين وقوله عندنا
اي واما عند اهل السنة فالطعوم والروايح اعراض موجودة يجوز رويتها وان كانت
لا ترى بالفعل   وهو مما يجوز الخ اي وحم فيلزم وعلى مذهبكم ان يرى مع البعد
وهو باطل   ومما تنقض عليهم هذا النقض ليس جاريا على الجهة التى جرا عليها
ما قبله لان ما قبل جار على ان سبب الروية اتصال الاشعة بالمرئى وهذا جار على
ان ما اتصلت به الاشعة يرى   روية قرص الشمس من اضافة العام للخاص
او للبيان   اذ علانى الجوابى مع ان الشعاع انما يتصل بقرص الشمس ولان
بالنار البعيدة الابعد ان يتصل بالاجسام التى بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   وايضا الانبعاث يعنى ان انبعاث
الاشعة اي خروجها من الناظر لا يكون الا باعتماد اي باخراجها من الناظر الى جهة
فالاعتماد وهو لا يكون الا على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع فيه الى جهة سبب فى
انبعاثه وبه يتحقق الانبعاث وحم فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد
لازم وهذا اللازم باطل لان الرائي لا يحس فى عينه باعتماد فهى تخرج الاشعة
فالملزوم وهو انبعاث الاشعة مثله اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم
ولان الجوارح المراد بها سباع الطير واراد بالحوما ارتفع من الهوى   الدرية
بفتح الباء نسبة للرصد البحرى فى الصحرا   مع ان الخ راجع للطرفين على
اللف والنشر المرتب   الابعد ان يتصل بالاجسام التى بيننا وبينها
اى فهذه الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فهذا يدل على بطلان

ما ادعوه

٢٧٩

ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   فهذا الخ الاشارة راجعة لطرف المعطو
ف والمعطوف عليه والمناسب ان لو قال فهذا كله مما يدل على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت   ن
به الاشعة يرى   وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة فى الروية اي مما يبطل ان فى الروية
انبعاث اشعة ووصولها للمرئي ولو عبر بذلك كان انسب   لا يكون الا باعتماد
عليها اي لا يكون الا كائنا على محل الاشعة لاجل ان يخرج الشعاع منه الى جهة فقوله
الا باعتماد عليها اي على الاشعة وفيه حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو
العين فاندفع ما يرد على ظاهر اللفظ من انه ظاهر فى عوده على الاشعة وهو غير مناسب من
جهة المعنى   لا يحس فى عينه اعتمادا اي لا يحس فى عينه اثرا لاخراج شى
منها   توجب خروجها اى الاشعة لخفتها   قيل الراى اى قيل فى الرد
عليهم وهذا هو الاختيار والسر المشار له فى المتن وقوله من عينه اى اجفانه
ولو سلم ذلك اي ما قالوه من ان حركة الاجفان توجبها وقوله بجهات
الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظرا الى ان الاعتماد واخراج الشعاع يكون اليها
فاذا خص الاعتماد لجهة منها اي من الجهات الست وقوله الى غيرها اي الى
غير تلك الجهة التى خص الاعتماد بها وقوله لكنا نرى دفعة الدفعة بالفتح المرة وروية
الجهات الست فى مرة انما يتصور مع الدوران دورة كاملة على غاية الخفة والسرعة
وحاصله انه اذا حرك الشخص عينيه الى جهة اليمين واليسار وخلف وامام
اي دار دورة كاملة والعين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي الاولى تنتفى
ما قالوه انه لا يرى الا فى جهة الامام لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو لجهة
الامام وليس كذلك لانا نرى فى تلك الدورة الكاملة بحركة واحدة للجفن واعتماد
مخصوص لجهة من الجهات نعم انما يكون روية ما فى الجهات الست بالدفعة الواحدة
بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو والسفل وهو على حاله والا لم
تكمل الروية للجهات الست وقد يقال هذا انما ينهض اذا كان فى حالة الدوران يخلو
عن ادنى اعتماد زايد على الاول وهو محل نظر ولظاهر انه لا يمكن الاعتماد الزايد
على الاول   فبطل ما تخيلوه اى من كون الروية بانبعاث اشعة متصلة بالمرئي
ثم لزوم المقابلة الخ لما فرغ من الكلام على بطلان الجهة الروية شرع فى بطلان
لزوم المقابلة لها وثم فى كلامه للترتيب الذكري   بروية الانسان نفسه من اضافة
المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول والباء سببية اي ويستحيل ان

يكون الشئ مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول فى المراة والما مثلا لان رو الانسان
نفسه لا تختص بالمراة والما لعموم ذلك فى كل ما فيه لمعان وصقالة   العلم
التعريس اي الخشونة لان شانها اللمعان والصقالة وقوله فانعكست الى الراي اي
فراي بسبب انعكاسها اليه نفسه فصار مقابلا لنفسه حكما فقولهم المري لابد ان
يكون مقابلا اى حقيقة او حكما   لعدم قاعدة الاشعة اى وهي طرف الشعاع
المتصل بالمري   قالوا انما يرى صورة الخ اعلم ان الكلام الاول للمعتزلة وحاصله
انهم قالوا لابد فى الروية من المقابلة فورد عليهم ما تقدم من روية الانسان لنفسه
فى المراة مثلا فاجابوا بان المقابلة هنا حكمية فورد عليهم المراة والما فانقطعوا ولم
يجيبوا عن تلك الاشكال واما الحكما فقد اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا لا نسلم
ان المري فى المراة نفس الشخص الراى بل المري صورته وصورته مقابلة له وح
فتم الشرط فقول الش قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكما ولا يخفى ما فى سوقه فى هذا
الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم ولا معنى له اذ الخصوم كلامهم جار
على ان المري صورته منطبعة فى سطح المراة لا نفس الراي فكان المناسب سوقه فى
اسلوب يوذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما انما راي الخ صورة منطبعة
اي فى المراة والما على شكل الراي وتلك الصورة مقابلة له   فيلزم ان لا تبعد
اى تلك الصورة ببعد الراي بل ببعد الما او المراة اذ هو محلها المنطبعة فيه مع انه
اذا بعد الراى بعدت الصورة واذا تحرك تحركت واذا ضحك ضحكت واذا بكى
بكت فلو كان المرى صورة منطبعة غير ذات الراي لما حصلت هذه الامور لكن اللاز   م
باطل فبطل الملزوم وهو كون المري صورة الراي لا ذاته واعلم ان مذهب اهل السنة
لا افاده الش ان المرى فى المراة ونحوها ذات الراي بدون انعكاس اشعة وكلام
الفقها يقتضى ان المري الصورة فانهم قالوا ان نظر العورة حرام اجماعا واما نظر
صورتها فى المراة فلا يحرم عند الشافعية ويحرم عند المالكية   ان لا تبعد
ببعده اى بل تبعد ببعد الما وتتحرك بحركته اذ هو محلها وهو باطل بالمشاهدة
يعني انه اي الحال والشان وقوله ومحال الواو تعليلية وقوله فانعكس
الى الناظر اي الشخص الناظر   لم تتحقق اى فى المراة والما   اذ لا تثبت
لها فيها الاولى بها   واجاب الحكما اى بجواب اخر مستقل عن السوال المذكور
اولا من الاعتراض الوارد على جواب المعتزلة كما يوهمه كلام المتن وقد بين المراد في

الش   وهو ظ قد يجاب بانهم التزموا ان المري هو الصورة المطابقة للراي فلهم
ان يقولوا انها مطابقة فى جميع كيفياته   ومما يلزم الخ لما افاد بطلان ما جرى
عليه الخصوم من اشتراط المقابلة ابتعد بالزامهم على ذلك فقال ومما يلزم الخ والمجرور   ي
خبر مقدم وقوله ان لا يرا مبتدا موخر   اعان على ذلك اي على روية الاكبر والمراد
بالشعاع هذا الهوي المضي على ما يقتضيه كلامه فى الش لا الاجسام المضية
الخارجة من الناظر المتصلة بالهوي   قد تقدم جوابه اى جواب كون الشئ
المضي هو الذي اعان على روية الاكبر والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان
لا يرا الشخص من الهوا الا قدر حدقته وايضا فنحن نرا والهوا مظلم ما نراه والهوا
مشرق   فان قالوا الخ اسلوب الش مخالف لاسلوب المتن اذ ما فى المتن يقتضي
انهم اجابوا بذلك وما فى الش جار على سبيل الفرض والتقدير فالمناسب ان لو قالوا
لاجل مطابقة اسلوب المتن   فاعان اى بواسطة نفوذ الاشعة فيه   ليعني
اي ذلك الهوا بعد رويته اي بعد روية الهوا على روية ما قابله وهو الجسم
الكبير وح فيلزم مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير وهو الهوا المعنى بني شي وهو
ان المعتزلة صرحوا بان الهوي لا يرى للطافته لا من شرط الروية كثافة المرى وح فلا
يقبل الرد عليهم بهذا الكلام تامل   وهو محال اي اللازم المذكور محال لانه
مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير الذي المعنى   وقد تقدم مثل هذا اي
مثل الجواب المذكور والمناسب اسقاط قولهم جوابهم بان يقول وقد تقدم مثل هذا
على ما الزموه ومصدوق المثل فى المقام هي الجواب المتقدم بقوله وايضا سابقا راي
من الهوى نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما تصل ببعضه   ولو سلم
ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي ارتكبوها فى دفع ما اوردوه عليهم الاصحا   ب
فروية الله تعالى الخ المصدر مضاف للفاعل وقرن المحمول باللام للتقوية
اذ عمل المصدر بالفرعية   ولا جنبية الواو للحال والمراد بالبنية الحدقة وقوله
يهدم ضمير يعود على روية الله وذكره اعتبارا بكتابها التذكير من المضاف اليه على
ان الروية ليست حقيقي التانيث   وليس فى جهة اي وليس ذلك الموجود
المرى فى جهة بالنسبة للراي الزهري الرب بحيث يكون ذلك المري امام الرب او
خلفه الخ   يهدم ما اصلوه اي ما جعلوه اصلا فى الروية من اشتراط الحدقة
وخروج الاشعة منها وكون المري فى جهة وان يكون مقابلا للراي وعدم القرب

فكيف يهدمه فان كلام الخصوم فى الروية بالحاسة
والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه والحاصل ان الخصوم ان
ماهو بالنسبة اليه تعالى فهذا خروج عن موضوع المسالة
يقولوا الروبتان مختلفتان بالحقيقة وبالعدم والحدوث فيجوزان يختلفا فى اللوازم
والاحكام وح فروية المولى لكل موجود من غير حدقة ولا اشعاع وليس المرى فى جهة
بالنسبة للرب ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا الامور التى ذكروها فى روية
العباد الحادثة وايضا فانت اى فى الحديث من ان النبى صلى الله عليه وسلم
راي الجنة وهي في موضعه ولا يخفى ما بينه وبينها من البعد اذ هى فى الفلك الثامن
وهو فوق الارض وقوله وكثافة الحجب الكثيرة وصف الحجب وان كانت على وزن
فعل الذي هو من صيغ الكثرة بقوله الكثيرة مبالغة وقوله يمنع ما يخيلوه خبر ما من
قوله فانت وما يخيلوه هو المعبر عنه اولا بما اصلوه وعبر عنه بالتخييل اشارة الى
انه لا ثبات له وذلك لان التخييل توهم يتعلق بما لا تحقق له فى الخارج ثم ان النقض بروية
النبى الجنة فى موضعه انما ينهض اذا كانوا يسلمون انه صلى الله عليه وسلم راها
بحاسة بصره وهو في موضعه وهي في موضعها وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه
اسلوب الكلام واما اذا قالوا انها نقلت له وقربت حتى راها او قرب موضعه منها
فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الان اي فى دار الدنيا وانما يقولون
انها توجد فى الاخرة فهم يحملون الحديث على انها صورت له وراي صورتها وهو فى
محله وح فلا ينهض الرد عليهم بذلك من موضعه اي وهو فى موضعه
من الاشعة اى من اشتراط الاشعة فى مقام الروية اذ لو كانت روية النبى بانبعاث
الاشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم المفرط والموانع اي وانتفا الموانع
كالقرب والبعد المفرطين يتعلق بصره بكل موجود الاولى حذف بصره لان
الكلام مع الخصوم المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعانى فكان الاولى ان يقول
وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود بنية الحدقة اى بنية هى الحدقة فالاضافة
بيانية لانها اي الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث الاشعة
من ذاته تعالى لاستحالة الجهة اي التى استقر فيها المرى لانها تعد مكانا
للمراى وجهة للراي كل ما اصلوه اى جعلوه اصلا للروية يتوقف عليه
وما يبطل خبر مقدم وقولهم مفعول يبطل ومقول القول محذوف اى مما
يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث الاشعة منها والمقابلة فى الروية وقوله

روية النبى

٢٤١

روية النبى مبتدا موخر التى بينه اي بين النبى وبينها اي وبين الجنة
تردها اي الاشعة وقوله لاسيما لا معنى له هنا ولو جعل ما بعدها علة للملازمة اعنى
قوله لما وصلت الخ لكان ظاهرا واذا تقرر هذا اي بطلان ما اشترط الخصوم
فى الروية من الحدقة وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرئي وكون المرئي فى جهة
ومقابلا للراي وعدم القرب بينهما جدا وعدم البعد بينهما كذلك عبر عن معنى
اي عن صفة موجودة لان المعنى هو الصفة الوجودية والمراد بها هنا ادراك واتى
بقوله يقوم بمحل ما ردا على الخصوم القائلين باشتراط الحدقة وما لم ير من
الموجودات اي كالجن والملائكة وقوله فلموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التى
لم نرها الا فكل واحد منع من رويته مانع واحد وقوله على حسبها قامت بالمحل اي
بمحل البصر والادراك وهو انسان العين وقوله على حسبها اي على حسب تلك
الموجودات اى على قدرها وقوله وما لم نره مبنى على ما سبق من ان القابل للشى
لا يخلوا عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار فهي صفات وجودية
تمنع من ابصار تلك الموجودات التى لم نرها يتعلق بالمرئيات احترز بقوله
المعنى الموجود الذي لا يتعلق كالحياة فلا تسمى بصرا وبقوله بالمرئيات نحو القدرة
والارادة والسمع وبقوله بالمرئيات اى بما من شانه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد
معنى البصر عند اهل الحق وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقديم والحادث
وهو فى جانب واحد لا يتعدد بخلافه فى الحادث تعرض لما يحقق البصر فى جانب
الحادث فقال ويتعدد فى حقنا يتعددها اي بحسب تعدد المرئيات فعلى هذا
قد قام بمحل بصرنا ابصار وادراكات متعددة كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر
يتعدد بتعدد المبصر فى حقنا كان العلم وهو الادراك القائم بالقلب فى حقنا
يتعدد بتعدد المعلوم وهل قام فى العمى مانع هذا يقتضى ان المانع غير العمى
مع انه عينه فكان المناسب ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على حذف
مضاف اي هل قام فى العمى محل مانع واحد وهو العمى الخ مانع واحد
الخ يستفاد من هنا ان العمي وصف وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف
وجودي وهو كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تقابل الضدين بخلافه عند
الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر
تقابل العدم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات فى المقام الابصار

قوله لا من انبعاث الاشعة كما تقوله المعتزلة فيه ان الانبعاث عندهم سبب للروية
لانه عنها تامل في العقب هو موخر القدم او في اي محل شا اي اراد
خلقه فيه لصح اي لجاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل فيها ما شا
لان ذلك المعنى وهو ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها
الشرطية انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى لا يقوم بمحلين والا
لزم انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم ولا اثر للجواهر المحيطة به اي بذلك
الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا القيام
المعنى به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر بيد الله فله ان يخلق ذلك المعنى في
اي محل من الجسم وقوله ولا اثر الخ طرف ثاني من طرفي بيان الملازمة وقد اسند هذا
الطرف بطرفين طرف جاري على ابطال ان تكون احاطة الجواهر بالجوهر الفرد الذي
قام به المعنى شرطا في قبول ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف جاري على ابطال ان تكون
الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما توجه للطرفين اللذين استند بهما
قدم الاول فقال فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به بنفسه
اي من غير شرط لانه قبوله له صفة نفسية له وصفة النفس لا تتوقف على شرط لان
الصفة النفسية جوهر من اجزا حقيقته فالجوهر هو الجزء الذي لا يتجزا القابل لقيام
المعنى به وحيث كان قبول الجوهر للمعنى القايم به صفة نفسية له والصفة النفسية
لا تتوقف على شرط كانت احاطة الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى ليس شرطا في قبوله
الجوهر الفرد لذلك المعنى القايم به ان قلت لا نسلم ان قبول الجوهر للمعنى القايم صفة
نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن
قبول الجوهر للمعنى نفسيا له بل كان امرا طاريا عليه لتوقف على قبوله اياه اذا الطارى
انما يكون شرط القبول ثم ننقل الكلام لذلك القبول ايضا فان كان نفسيا له والا لتوقف
على قبول ايضا ويلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فبطل ما استلزمهما وهو كون
القبول غير نفسي ولا يصح الخ لما انهى الكلام على ابطال كون الاحاطة
شرطا في قبول الجوهر للمعنى اتبعه بالطرف الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام
المعنى به فقال ولا يصح في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد
اذ الشرط الخ مثلا الحياة شرط في العلم فلا بد ان تقوم بمحله ولا يصح قيامها بجسم
اخر والا لوجد العلم في محله بدونها وهو باطل لوجود المشروط بدون شرطه واحاطة

الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وحينئذ فلا يكون شرطا
في قيام المعنى بالجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطا في قيام المعنى به ثبت انه لا اثر
للجواهر المحيطة في قيام المعنى بالجوهر الفرد وهو المدعى يعني ان بصرنا الخ مفهوم
الاضافة وهو عدم تعدد البصر في جانب القديم معتبر وانه يتعدد الخ
عطف تفسير للاشارة ونظر مسالة البصر بمسالة العلم لان مسالة العلم قد تقدم
الاستدلال عليها كلما يجوز ان يدرك الخ مصدق ما الموجودات اي كل
موجود يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي هو الحدقة
وهو اي المعنى المضاد للادراك وهو ماخوذ اي مضمون الشرطية القايلة
كل موجود يجوز ان يدرك ان لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزوم ان يقوم بالمحل معنى
يضاد ادراكه وهي ان القابل للشيء الخ اعلم ان لهم عبارتين الاولى القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده والثانية القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده
والمراد بالشيء على العبارة الاولى النوع وعلى الثانية الشخص والمص قد نظر في المتن
للعبارة الاولى لانه قال ومالم من الموجودات فلموانع ولم يقل او لقيام الامثال وفي
اخر الكلام قد جرا على العبارة الثانية حيث قال القابل للشيء الخ تامل ويتعدد
تلك الموانع الخ المناسب سياقه في اسلوب التفريع لان ما سبق يقتضيه
ولا يلزم الخ هذا جواب عما يقال انه يلزم من تعدد الموانع تعدد الموجودات التي
لم تر قيام ما لا يتناهى عدده بالعين من الادراكات والموانع وهذا باطل
فادراكاتها وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعدم روية المعدومات لغير مانع
والا لزم قيام موانع لا نهاية بالعين وانكرت المعتزلة الخ لما اجرى الكلام
على مانع النظر بالنسبة الى مذهبنا كان من المناسب ان يتكلم عليه بالنسبة الى
مذهب الخصوم فقال وانكرت المعتزلة الخ على انتقاض البنية اي الحدقة
لانتقاض الحدقة بالصاد المهملة يعني تغيرها الذي لا يتحقق معه الروية بان
يذهب كلها او بعضها عرو المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي
جواز عرو المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل للشيء لا يخلو
عنه او عن مثله او ضده هل هو معنى واحد الخ قضية كلامه ان ايمتنا رضي
الله عنهم اتفقوا على ان العمى معنى وجودي يضاد الادراك وهو كذلك واما قول
المص في شرح الصغرى العمى والبصر من باب العدم والملكة وان العمى هو عدم البصر

عن ما من شانه ان يبصر فهو جار على مذهب الفلاسفة   احاد الابصار
الاضافة بيانية والابصار بفتح الهمزة   كما يضاد الموت حد هذا انتظير للايضا ح
وقوله احاد العلوم الاولى احاد الادراكات ليشمل احاد السمع والبصر والعلم
اوهو اجتماع موانع الخ من اضافة الصفة للموصوف اي اوهو موانع مجتمعة كثيرة
فصل ومن الجايز الخ قد حذف المترجم لدوالاصل فصل في الكلام على بعض الجايزا ت
في حقه تعالى واعلم ان الجايزات في حقه تعالى على الاطلاق تؤخذ مما سلف في مقام
تعلق قدرته وانما تكلم هنا على بعض منها نظرا لمذهب الخصوم فيه وابطال ماجروا عليه
وتحقيق مذهب اهل السنة فيه   خلق العباد هذا الطرف لاخلاف فيه
وانما اتى به تمهيد الما بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلا وغيرهم المكلفين وغيرهم
لكن قوله بعد وخلق اعمالهم وخلق الثواب الخ يخصصه بالعقلا المكلفين كذا قيل وقد
يقال ان الثواب لا يختص بالمكلفين فان الصبي يثاب على النوافل   وخلق
اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه قصد كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدته والمقصد
بالاعمال الاكتسابية والاختيارية لانها هي التي فيها النزاع ويرشحه ما بعد من قوله
وخلق الثواب والعقاب عليها   وخلق الثواب والعقاب عليها اي على الاعما لـ
اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المخالفات مخلوق لله تعالى والمجرور متعلق
بالثواب والعقاب على سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا   لا يجب عليه شيء من ذلك
اي كما انه لا يستحيل وخص طرف الوجوب بالذكر لانه محل النزاع والاشارة راجعة
لما ذكر من الاطراف الثلاثة   ولا مراعاة الخ عطف على شيء من عطف الخاص على
العام جابه ردا على الخصوم قال العزيز جماعة اوجب جمهور المعتزلة على تعالى
مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة والاصلح ما قابل صلاح
كالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلة الثواب مع التكليف والصلاح ما قابله فساد
كالايمان في مقابلة الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر فساد وجب عليه
تعالى ان يراعي لعباده الصلاح منهما فيفعله دون الفساد وان كان امران
احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب عليه ان يراعي لعباده الاصلح منهما وبهذا
يظهر لك ان المص قصد الرد على الطايفتين لكن قد يقال انه لا موقع لنفي الاصلح بعد
نفي الصلاح لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص فالمناسب على سبيل اللف والنشر
المرتب اذ قوله لا محنة دنيوية ولا اخروية اخص من لا تكليف لان لا تكليف يصدق

بالمحنة وحدها فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة صلاحا ورفع المحنة راسا اصلح
بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم من التكليف والتكليف اخص منها والقاعدة ان
نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وحينئذ فلا تكليف اعم من لا محنة راسا لصدقه
بالمحنة فالتكليف لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحا اذ رفع المحن عموما اصلح
بالعبد من رفع بعضها الذي هو التكليف في المقام وان كان رفعه صلاح
والا لوجب ان لا يكون تكليف لكن التالي باطل لوجود التكليف باخبار الصادق
والحاصل لو صح ما قالوا ما وقع للانسان امر يكرهه لكان الناس جميعا مومنين
على الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا كلهم في الفراديس يتنعمون ابدا من غير
ان يروا الدنيا ولا كدها قال العلامة اليوسي واقول كيف يتصور الوجوب على الله
فان الوجوب عليه لا يخلو اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا انه عقلي زال
الاختيار عنه تعالى ولا يبقى له فعل اذ الامران اذا كان احدهما صلاحا او
اصلح يتعين عليه فعل الاخير على زعمهم فلا يبقى للارادة او المريد به محل التعدد
للترجيح وان زعموا انه شرعي قلنا لهم ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجبه
على نفسه ام اوجبه على غيره فان كان الاول فهو جايز وايجابه شيا على نفسه
فضل منه واحسان ومعروض له الممكن ونحن نقول به واذا كان الثاني فالموجب على
الله اذا كان الها اخر فهو الشرك محض وان كان غير الله فهو ذهاب الى ان المخلوق
يوجب على الخالق ويامره وينهاه وهو هذيان وجنون وهذا على سبيل الحصر
والغرض والا فاستند لا لهم بالحسن والقبح العقليين على زعمهم يقتضي انه
وجوب عقلي   والافعال اراد بها المفعولات لانها المتصفة بالخير والشر
والنفع والضر وقوله نفعها وضرها اي نافعها وضارها لان الكلام في المفعولا ت
ولا يرد الخير والشر لانهما اسمان   مستوية اي من جهة حدوثها
والافعال كلها اي وافعاله تعالى كلها قال عوض عن الضمير وهذا توجه الى الكلام
على افعاله تعالى بالنسبة الينا لان اتصافها بالخير والشر انما هو بالنسبة الينا واما
بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها التفريع وانتقل الى هذا قيل ان يتم
قوله قيل ولا يجب عليه شيء من ذلك ليتوصل الى سنده لانه لا يتوصل اليه
الا بذلك الانتقال   على باهر قدرته الخ الاضافة في تلك الاطراف من اضا ف
الصفة للموصوف اي مستوية في الدلالة على الباهر قدرته اي الغالبة وعلى علمه

الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته النافذة اي التي لا يردها شيء
لا يتطرق الخ لما بين ان فايدة افعاله بالنسبة الينا الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه
ونفوذ ارادته اخذ يتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق الخ واذا كان لا يتطرق
لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شيء منها ولا يستحيل عليه
عدم فعل شيء منها فمن هنا استفيد سند قوله سابقا لا يجب عليه شيء من ذلك قوله
كان الله الخ هذا سند لقوله ولا يتطرق الخ والتعبير بكان لا يقتضي خصوص الانقطا ع
بل يحتمله فلذا احتاج لقوله وهو الان ما كان عليه اي كان الله في الازل بجلاله
وعظمته وساير صفاته العلية وهو الان على ما هو عليه من الاتصاف بتلك
الكمالات واذا كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله
الذي هو به الان كما هو كماله الازلي قبل وجود تلك الافعال   فاكرم سبحانه
الخ اي على وجه الفضل والاحسان وليست افعاله تعالى معللة بعلل عقلية
كما توهمه الخصوم ولما كان هذا التفريع يقتضي بطلان محل النزاع وهو كون افعاله
تعالى معللة كان من الشان ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع فقال لا لميل اليه
بمجرد فضله تاكيد لقوله اكرم كنظرات بعيني لان الاكرام انما يكون على وجه الفضل
لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خاليا عن علة   لا لميل اليه اي لمحبته وهذا محترز
الفضل وقوله اوقضا حق اي بان يكون للشخص الذي اكرمه الله حق واجب على
الله فاكرمه الله لذلك الحق وفي هذا رد على المعتزلة صراحة وقوله بفضله رد
التزاما واما قوله لا لميل فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطا للمحبة قوله
وعدل عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا يتطرق الخ نقص وقوله انواع النعم
اي حسيا ومعنويا وكذا يقال في الجحيم وقوله لا لضرر عطف سبب على مسبب
لان الغيظ منشا عن الضرر وقوله ولا لاشتفا غيظ لم يقصد به الرد لانه لم يقل به
احد وكان الاولى ان يقول ولا لتشف من غيظ لانه يقال اشتفي كذا اشتفا
وتشفيت من غيظي تشفيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما جري عليه المص كذا في
العكاري نقلا عن الجوهري   مما يجب خبر مقدم وقوله ان يعتقد فاعل يجب
وقوله ان افعال الله مبتدا موخر   وخالفهم المعتزلة الخ لما افاد مذهب اهل
الحق في الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شيء اتبعه بما للمعتزلة
في ذلك وانهم اوجبوا على الله تعالى من ذلك امورا منها مراعاة الاصلح للعباد

وهو

وهو مذهب جمهورهم لا سني وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم ترتب
الذم والنقص على تركها   اللطف هو لغة الرفق واما في اصطلاح الاصوليين
فقيل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق وقيل ما يقع عنده صلاح العبد
في اخرته كالطاعة والايمان دون فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الشـ
خلق الشيء مصدر مضاف للمفعول اي خلق كل شيء يوجب الخ وذلك كالقوة
وسلامة الالات وكمال العقل ونصب الادلة ونحو ذلك كالرزق والاجل
من غير ان ينتهي اي المكلف وقوله الى حد الالجا الاضافة في حد الالجا بيانية
اي الى الحد الذي هو الالجاء بان يسلب الاكتساب والاختيار بحيث يكون
العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو قبيح عندهم لانهم يحيلون الالجا
ويوجبون اقدار العبد المكلف كما ذكر المص بعد   وازاحة العلل اي ازالتها
وازهاقها عنه اي عن المكلف   حتى انه الخ غاية لوجوب تلك الالطاف وضمير
انه وفاعل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة للالطاف المذكورة   كما تلزم
خصومة اي لكان للعباد خصومة لله تعالى ويطالبون بحقهم   عن ما يقولون
الظالمون اي من وجوب شيء عليه ومخاصمة نحو اله اذ لا يجب عليه شيء ولا حق لاحد
عليه تعالى انه يخاصمه بترك حقه   في القدر اي في المقدور لانهم يثبتون
مخاصمة العبيد لله ومنازعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه ومطالبتهم اياه
بحقهم فينسبون الظلم للمولى سبحانه في انزاله نعمي مثلا لهذا الرجل ويقولون لهذا
الرجل مخاصمة المولى في انزاله العمي به ومطالبته بحقه والظاهر هذا الحديث
من باب الاخبار بالمغيبات وبما هو ات فهو اية من اياته صلى الله عليه وسلم
ويفهم من هذا ان وجه تلقيبهم بالقدرية انما هو المنازعة في القدرة فنسبوا اليه
ثم دليل فساد مذهبهم الخ لما افاد مذهب اهل الحق اولا واتبعه بمذهب
المعتزلة توجه الى ما يفيد فساد مذهب الخصوم وتحقق مذهب اهل الحق لانهما
على طرفي نقيض فمتى فسد احدهما صح الاخر وذلك المعقول والمنقول واشار الى طرفي
المعقول بقوله اما المعقول فلانه فاعل الخ وكان المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لايهامه ان الخصوم لا يقولون بانه تعالى فاعل
بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب والطبيعة والامر ليس كذلك اذ هم يوافقونا
على القول بانه سبحانه فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتاتى منه

الفعل والترك لا بالايجاب اي لا فاعل بالعلة وقد سبق برهان ذلك
اي برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة فلو وجب عليه فعل الخ
فاذا كان امران احدهما صالحا او اصلح تعذر فعل الاخر على زعمهم وتعين ان يفعل
الصلاح او الاصلح واذا تعين عليه ذلك لم يكن مختارا في فعله قضية ان الوجوب
ينافي الاختيار والامر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض على سبيل
الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد احدهما يجب ايجاد الاخر ولا ينافي ذلك الاختيار
فليكن ايجاد العبد ونحو اللطف كذلك واجيب بانه فرق بين مسالة الجوهر
والعرض وبين مسالة العبد ونحو اللطف فان الربط في مسالة ايجاد الجوهر والعرض
عقلي فيقصدان معا او يتركان معا واما قصد احدهما دون الاخر فمستحيل لا تتعلق به
القدرة بخلاف مسالة العبد ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقلي ولا عادي فيصح
ان يقصدا معا او يتركا معا او يقصد احدهما دون الاخر لما كان مختارا قد منع
الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة
واجبة ومع ذلك تقع بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان كان
مختارا لكنه يتعلق به وجوب العقلي بمعنى انه يلزم على تركه الامر الموجب كاللطف كمال
العقلي النقص ولا منافاة بين الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامعه الايجاب فانه
لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك ما كان بالايجاب بخلاف الوجوب فانه يعقل تركه
وان كان يلزم عليه النقص وقد يقال ان تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا
تامل اذ المختار الخ بيان للملازمة اي ولو كان شيء واجب عليه تعالى مانا ترك
لان تركه نقص وهو محال ولان الموجب اي الذي اوجب عليه تعالى فعلا من
الافعال ان كان الخ وهذا استدلال اخر نظرا الى ان الحكم الذي هو الايجاب لا بد له من
مقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا اذ لا واسطة بينهما
فان كان الاول لزم قدم الفعل وان كان الثاني لزم اتصاف ذاته بالحدوث وكلاهما
باطل لزم قدم الفعل اي لان اثر الموجب القديم قديم وربما نوقش بانه قد
يتخلف عن القديم حادث فالازلي موجب فيما لا يزال وان كان حادثا فيعني وقلنا
انه قايم بذاته تعالى واما ان كان غير قايم بذاته نقلنا الكلام لموجب احداثه ولزوم
التسلسل فهو سبحانه الخ مفرع على الاستدلال السابق اي واذا علمت انه لا يجب
عليه فعل من الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يجب له فعل من الافعال

لكان

كال فيجب ولا يتركه نقص حتى يستحيل بل هو الكامل الخ هذا راجع لمضمون قوله
في المتن لا يتطرق لذاته العلية من ذلك الكمال ولا نقص وقوله في ازله ولا فيما لا يزال
راجع لمضمون قوله في المتن كان الله ولا شيء معه الخ وانما الافعال الخ اي فثمرة
الافعال انما هو دلالتها على وجوده الخ لا تحصيل كمال له تعالى فلا يتوقف وجوده ولا
اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الافعال وان كانت دلت عليه لان الدليل لا يلزم
انعكاسه وعبارته تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه تسمح فالاولى حذف
لفظ المعرفة على حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال وحاصله
ان وجود الشيء بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد لا بد ان يكون حيا قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف عليها الفعل وايضا الخ هذا الدليل
ناف لقول الخصوم بوجوب مراعاة الصلاح والاصلح واتى به وان كان الدليل
السابق شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شمول الدليل السابق لنفيهما
وبطلان كون مراعاتهما واجبة عليه ارتكب لفظة ايضا لما فيه الخ بيان للملازمة
ثم استشعر سوالا واردا على هذا الدليل توجه لتقريره ودفعه بقوله فان قيل الخ
وقوله من تعريضه للمعصية اي وللثواب لان التكليف يستلزم التعريض لكل من
الامرين وحينئذ فقوله فان قيل الخ لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى قوله
لما فيه يثيبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية فالراجحية لم تعلم مما تقدم من
بيان الملازمة من تعريضه للمعصية اي ولا صلاح فيها قلنا هو قادر الخ
اي وذلك اصلح له ولو وجب عليه الاصلح عطف على قوله لو وجب عليه
صلاح فهو مبطل لقول الخصوم بوجوب مراعاة الاصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله
قوله وايضا الخ لان الاصلح الخ بيان للملازمة وقوله ان عدم الخلق بالنظر
للعذاب صلاح لا اصلح لما خلقهم في الدنيا اعلم ان خلقهم في الجنة اصلح
بالنسبة لخلقهم في الدنيا متعين واما اذا نظر للدنيا باعتبار ما فيها من العموم والالام
كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصلح وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
اي الاجمال اي واقول قولا مجملا قاطعا النظر عما مر من الادلة المبطلة لمراعاة
الصلاح والاصلح لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة الخ بيان الملازمة ان
الاصلح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي باطل اما في الدنيا فلمشاهدة المحن واما في
الاخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها ان لم يكن من اهل النجاة والجاي اي

ابو هاشم الجبائي وقد كان شيخا للاشعري لان الاشعري في ابتدا امره كان معتزليا
وكان مقدما على نظرائه في الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر التعجب وسال عن
ذلك فاخبر انه راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام في رمضان ثلاث مرات في
كل عشرة منه مرة يامره بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسالة الرؤية
واثباتها على ما نطق به الكتاب والسنة وعلم القول بخلق القران والقضا والقدر
وان الله قادر على كل شي فانتبهت من اخر نومة ونصرة هذه الطريقة ويذكر ان
المناظرة التي ذكرها المص عقب هذه الرؤيا فرجع بعد هذه المناظرة الى المذهب
الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة   والاخترامات بعد البلوغ
كافرا قيد البالغ بالموت كافرا او مومنا ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشي لانه لكونه
لا يحكم له بشي وفي ذلك نزاع   اما الصغير ففي الجنة اي في الدرجة السفلى
منها بل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من انه هذا لا يثاب ولا يعاقب وهو
الانسب بالتحسين العقلي   واما الكافر الكبير فيه ان المقابل للصغير انما هو
الكبير لا الكافر فكان المناسب ان يقول واما الكبير فالكافر في النار والمومن في
الدرجات العلا من الجنة فيجعل المقابل للصغير الكبير ويقسمه لمومن وكافر وقوله
فالاصلح في حقك الاولى فالصلاح في حقك   التي هي من اعظم غنيمة
وصف للسلامة   بل وكل كافر لا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان
الغرض في واحد   فيقول الاولى فيقولون كما في بعض النسخ   فبهت
الجبائي ثم انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت يستعمل مبنيا للمفعول
ومبنيا للفاعل مثلث العين   وقف حمار الشيخ اي الجبائي ووقوف حماره
كناية عن عجزه في تلك المسالة كما يعجز الحمار في العقبة ويصح ان تكون الاضافة
للبيان   ثم قال اي الشيخ تعالى اي تنزه وقوله ان توزن فاعل فاعل تعالى
اي تعالى وزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال اي بقواعده كقولهم يجب على
الله فعل الصلاح والاصلح واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه
كان العقلا واجب عليه لان ذلك صلاح فمعنى وزن تلك الاحكام بالقاعدة
اثباتها بها بان يقال الرزق مثلا صلاح وكل صلاح واجب عليه وهكذا   واما
المنقول عطف على قوله اما المعقول   لا يسئل عما يفعل الخ هذا يرد قول المعتزلة
لو لم يفعل المولى بعبده ما هو اصلح له لكان له الخصومة معه ويطالبه بحقه فقولهم

باطل لانه لا يسئل عما يفعل   ولو شاء ربك الخ فيه رد على المعتزلة في قولهم ان الله لم
يترك شيئا مما هو صلاح العبد عاجلا واجلا الا فعله وانه فعل بكل عبد الالطاف التي يقدر
عليها وليس في الوسع لطف يعم الناس جميعا اي ليس عنده لطف لو خلقه للناس
لامنوا جميعا وكانهم لا يعدون هذا الخ اي هذا مستحيل عندهم لا تتعلق به القدرة
قوله ونحو ذلك اي ونحو ما ذكر من الايتين ومن النحو الحديث السابق وهو قوله
عليه السلام القدرية خصما الله في القدر   ليست علة عقلية الخ اي بل
علامة شرعية عليها   لما عرفت الخ هذا سند لقوله ان الاعمال ليست علة
عقلية الخ اي واذا كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب
وبعضها علة في العقاب كما قال الخصوم   من استوا الافعال اي افعال
العبد كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث اسنادها له تعالى من واسطة   وما
اثيب عليه منها اي من الافعال وهذا من الاطراف المشار اليها ثم اسنده ذلك الطرف
بقوله وانما الخ اي لان الافعال علامة الخ   بين الشرع الخ اي فالطاعة تدل
على حصول العقاب لفاعلها ثم واقعة على الثواب والعقاب وضمير تدل للافعال
فالصفة جرت على غير من هي له   بينها اي بين الفعل وما يدل عليه من ثواب
او عقاب   وتسميته الخ هذا جواب عن سوال واحد رد على مضمون قوله وما
اثيب عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب بمحض الفضل والعقاب ب
بمحض العدل والافعال علامة مخلوقة لله تعالى وقد جاء تسمية الثواب
والعقاب جزاء والجزاء انما يكون في مقابلة الاعمال   لسبق ما يدل عليهما
اي لسبق ما يدل على الثواب والعقاب شرعا والذي يدل عليهما هو الاعمال
وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت امارة دالة على ما اورده الله بمن اتصف
بها في عقباه من ثواب او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه
الاعمال مشبهين بالجزا الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه ما يدل عليه
فحسن اطلاق الجزا على الثواب والعقاب كامر   وقد ورد الخ هذا ترشيح لقوله
سابقا وما اثيب عليه من الاعمال او عوقب فبمحض فضله او عدله وانما
الاعمال الخ   لفضلة النار اي البقعة الخالية منها قال اليوسي لو قال يخلق
لفضلة الجنة من غير ذكر النار لكان اولى لان هذا ثابت بلا نزاع اخرجه البخاري
في تفسير سورة ق   وما ذكره المص اخرجه البخاري ايض في كتاب التوحيد قال

ابن حجر عن القابسي المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار
فيضع الرحمن قدمه فتضيق ويزوي بعضها الى بعض وتصير ممتلئة ولا اعلم شيئا من
الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اه وجزم ابن القيم ان هذه الزيادة
غلط واحتج بان الله اخبر بان جهنم تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقيني هذه
الزيادة واحتج بقوله ولا يظلم ربك احدا اه قال اليوسي ثم رايت كلام عز الدين احتج
بما ذكر المص من ان الله يخلق للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول عليه ما مر انسب
والمستفاد من النصوص كما قال شيخنا العدوي ان الجنة اوسع من النار وان المراد
بوضع الرحمن قدمه في النار تجليه عليها بوصف الكبريا على مذهب الخلف
وكلا النوعين اي الثواب والعقاب وهذا شروع في الكلام عليها بالنسبة للخلق وقوله
على سعة ملكه من اضافة الصفة للموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل
التصرف بالامر والنهي والمراد به هنا متعلق التصرف وهو المخلوقات اي على كثرة
مملوكاته ويحتمل ابقا الملك على حقيقته والمراد سعة قوته   على سعة ملكه
اي لانك اذا نظرت للثواب وما احتوت عليه الجنة من انواع النعيم التي لا تحصى
وما احتوت عليه النار من انواع العذاب التي لا تحصى دل عليه كل منهما على سعة
ملكه تعالى   وانقياد الخ اي الثواب والعقاب كل منهما يدل على انقياد جميع
الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة وبعضها يعاقب بدخول النار وبغير ذلك
كالبهايم فدل ذلك على انقيادها لقدرته وارادته ثم ان انقياد ما وجد من الممكنات
لقدرته وارادته ظ واما انقياد ما لم يوجد منها للقدرة والارادة فبطريق التماثل
بين الممكنات   وعلم تفاصيلها علة ما قبله وهو انقياد جميع الممكنات او على
الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو من الاطراف المدلول عليها بالنوعين
والضمير في تفاصيلها عايد على الممكنات فهو على تقدير تفاصيل جميع الممكنات ودلالتها
على عدم تناهي ما تعلقت به القدرة تنجيزا ظاهر او على ما سواه بطريق التماثل بين
الممكنات   على باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة   كل منها اي
من الممكنات واقع على ما ينبغي اي على الوجه الذي ينبغي ووقعه عليه وبين
ما ينبغي بقوله من جريه الخ وجه تقديم العلم على الارادة اذ هي تابعة له   من غير
ان يتجدد له بذلك اي بما ذكر من الممكنات كمال لا في ذاته ولا في صفاته
لا حالا اي في الدنيا ولا مالا اي في الاخرة فالرب سبحانه كامل مطلقا

فالوجوب

فالوجوب الخ اي اذا كان لا يتجدد له شيء من الممكنات كمال في ذاته ولا في صفاته
فوجوب شيء منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب الخ مفرع على مضمون ما تقدم وهو في
طرف الوجوب ظ واما في طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم اتبع هذا التفريع بسند فقال
اذ الوجوب الخ   لان الوجوب يستدعي الخ اي لان وجوب الشيء يقتضي صعوبة
معاناته وتعاصيه   وما احتوت عليه الجنة يحتمل ان تكون عطف تفسير او من
عطف الخاص على العام اعتنا به والمراد بالجنة دار الجزا فتعم جميع افرادها كجنة
الماوى والفردوس الخ   من دقايق النعم اي من انواع النعم وهذا بيان لما
احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة للعادة صفة للدقايق   قط اي فيما مضى
من الزمان والبال القلب   والى مثلها من دقايق العذاب الخ ظاهر الاسلوب انه
عطف على قوله الى الثواب والمناسب لذلك ان لو قال والى مثله وفي اطلاق المثل على
المغاير تجوز وكانه عطفه على الدقايق لانها مفسرة للثواب ثم مر على احد الاحتمالين
من جعل العطف للتفسير وحينئذ فالضمير في مثلها عايد على الدقايق والمثلية راجعة
لنفس الدقايق والمراد بدقايق العذاب انواعه وفي عطف قوله وما احتوت عليه
جهنم الخ على قوله مثلها من دقايق العذاب ما سبق من احتمال عطف التفسير او
عطف خاص على عام اعتنا به والمراد بجهنم دار العذاب فتشمل جميع انواع طبقاتها
كل ذلك اي المذكور من انواع النعيم وانواع العذاب لا يوجب الخ والمناسب
ان لو جا بهذا في اسلوب يصح جعله جوابا للشرط قبل بان يقول يتجدد كل ذلك
لانه لم يات بجوابه وقوله لا يوجب له تجدد كمال لذاته اي وانما يكون دالا على الكمال
القايم به تعالى وعلى سعة ملكه وانقياد جميع الكاينات اليه كما قرره   بل كل
كمال الخ اضراب انتقالي والظرف في قوله في الازل معمول لما افهمه الكلام قبله
ولا يوجب له فعله الخ عطف على قوله لا يوجب اي ان كل نوع من انواع الثواب
والعقاب لا يوجب تجدد كمال لذاته حتى يكون ذلك النوع واجبا عليه ولا
يوجب له فعله او تركه نقصا حتى يكون فعله او تركه مستحيلا عليه وانظر ما وجه
التعبير في جانب النقص بالفعل والترك وفي جانب الكمال بالفعل فقط كذا في
العكاري   واما فايدتهما اي الدقايق والمناسب للسياق ان لو قال وفايدتهما
اي النوعين من الثواب والعقاب   وسعة جلال مرجع الجلال في حقه
تعالى للقهر والغلبة ومرجع الجمال الى الانعام فلذا عبر في جانب الجلال

بالسعة وفي جانب الجمال بالعظم والاضافة في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف
بل لم يزدنا وقوع النوعين الخ هذا اضراب انتقالي اي لم يزدنا سبب وقوع
النوعين اللذين هما الثواب والعقاب وسببهما هو الطاعة والمعصية وبتقدير هذا
المضاف اندفع ما يرد على ظ العبـ من انه يقتضي وجود النوعين وتحققهما الآن
والامر ليس كذلك وخلقه الاضداد اي الامور المتضادة وهذا عطف
تفسير لوقوع سبب النوعين لان الطاعات مضادة للمعاصي التي هي اسباب
النوعين بعظيم اختياره انما كان خلقه الامور المتضادة يدل على انه فاعل
بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلة او الطبيعة لكان الصادر عنه شيئا واحدا لان
معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف لان تاثيرهما بالمناسبة والشي الواحد
لا يناسب الضدين ولان العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل كامر وسعة
ملكه اي قوة تصرفه وانه ليس مجبورا فيه رد على المعتزلة الذين اوجبوا عليه
مراعاة الصلاح والاصلح لانه لو وجب عليه شي كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار
وصدور الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار ومن هنا لما انهى الكلام في
نفي الوجوب لشي من الافعال عليه تعالى اتبعه بالكلام على مسالة نفي الغرض في
جانبه تعالى ولما كان نفي الغرض لازما لنفي وجوب شي من الافعال اتى بما يوذن
بذلك فقال ومن هنا اي وهو عدم وجوب شي من الافعال عليه تعالى اي من اجل
ذلك استحال ان يكون فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض
الخ هذا سند لاستحالة كون فعله لغرض وضمير انه عايد على الله والضمير المستتر
في اوجب عايد على الغرض والبارز عايد على الفعل والمجرور بعلى عايد على الله اي
لاوجب ذلك الغرض الفعل على الله والا لم يكن علة بيان للملازمة وقوله
فيكون مقهورا الظ من العبـ انه مفرع على التالي الذي هو قوله لاوجبه عليه
وابطله بقوله كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو الايجاب
عليه وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى له غرض في
فعل واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعل ولا يخفى ما في هذا
من عدم الجري على الصناعة فالاولى ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا للاستثنائية
المحذوفة اي لكن التالي باطل لانه لو وجب الغرض عليه الفعل لكان مقهورا كيف
يكون مقهورا اي لا يصح ذلك والحال ان ربك يخلق ما يشا ويختار فكيف استفهام

انكاري

انكاري والواو بعدها للحال وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان يقتضي بطلان
الغرض باعتبار وصفه بالعدم او الحدوث كما ان الاول اقتضى ابطاله نظرا لحكمه الذي
هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لان الغرض علة وشان المعلول ان يقارن
علته في الخارج وان كانت علته متقدمة عليه في التعقل وقد مر ان الدور
محال او حادث فيفتقر الخ وجهه ان الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الافعال
فيفتقر الى غرض ثم ننقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدور وان
لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال لما سبق وبهذا يظهر ان
المناسب في المقام حمل التسلسل على معناه الاعم لا ما يقتضيه ظ التفريع بعد وهو
قوله فيودي الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه الاخص فيودي الى الخ
حوادث اي الى ثبوت حوادث الخ وقد مر بطلانه المناسب وقد مر بطلانها
اذ الضمير عايد على حوادث وهذا سند للاستثنائية المطوية القايلة لكن التالي
باطل وهو اثبات حوادث لا اول لها فالواو تعليلية وايضا فالغرض الخ هذا
وجه اخر لابطال الغرض باعتبار ذاته يعود اليه او الى خلقه او ما هو
خلو تجوز الجمع والاول اي وهو كون الغرض مصلحة يعود اليه وقوله
لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث اي وهي المصلحة العايدة عليه
لعدم وجوب الخ هذا سند لاستحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وقوله ولانه
قادر الخ سند ثاني ما ستحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وهذا السند جار
على التسليم الجدلي وارخا العنان للخصم ولهذا اخره اي سلمنا وجوب مراعاة
الصلاح لكن هو قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الغرض
فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عايدة على الخلق والضمير في قوله لانه عايد على
الله ولانه يلزم الخ وهذا سند لابطال كون فعله تعالى لمصلحة مطلقا
سوا كانت عايدة على الخلق او على الخالق وظ المتن انها لابطال كون الغرض
مصلحة عايدة على الخلق وانه سند ثالث وليس كذلك ووجه لزوم ما ذكره ان
الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد لها من مقتضي وموجب لخلقها وذلك الخ
المقتضي ان كان نفسها لزم تعليل الشي بنفسه وان كان ذلك المقتضي شي اخر
نقلنا الكلام لذلك الثاني فيلزم اما تعليل الشي بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم
فيه لا ضمير ان المنصوب بان والمجرور بفي عايدان على الغرض الذي هو المصلحة وقوله

والتسلسل وانه
لنقل الكلام الخ سند للازم بحسب طرفيه اعني تعليل الشي بنفسه
مختار في جميعها عطف تفسير لاستوا الافعال بالنسبة اليه فيكون مرجع الاستوا هو
ما ذكر لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب الاستلزام
والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولهذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة
الخ تفسير لقوله ان لا يكون له غرض الخ وقوله مشتملة على حكمة ظاهرة ان الحكمة
مغايرة للعلة وهو كذلك لان الحكمة ما يحصل ما ترتب الحكم على العلة من جلب
مصلحة او دفع مفسدة واما العلة فهي الامر الباعث على الشي مثلا القتل العدوان
علة في القصاص والحياة الحاصلة من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان
حكمة وكذلك اخراج الما علة باعثة على حفر البير والشرب من ذلك الما وسقي
الزرع من حكمه لانها مصلحة حاصلة من ترتب الحفر على اخراج الما بنعته
الخ صفة للعلة المذكورة واشار الش بهذا وبقوله بعد اذ معنى الغرض الخ الى ان
المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة له تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة
والمصلحة فلا ننكر فان افعال الله محكمة متقنة مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى
راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته
فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية على هذا
المطلب اي وهو نفي الغرض في افعاله لا ينافي له تركه تاكيد لقوله كان
ذلك الفعل واجبا عليه ان يشتمل الفعل الخ جزاه فهو تفسير للغرض
وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه سابقا فان كلامه هنا يقتضي ان
الغرض اشتمال الفعل على حكمة اي الحكمة التي يشتمل عليها الفعل الباعث على
ايجاده وما مر يقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على حكمة الباعثة على الفعل فهما
متغايران والتحقيق ما هنا فيكون اي الغرض والا لم يكن غرضا له هذا
سند لقوله فيكون موجبا للفعل اي وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا لداعي
للفعل علة فيه فلفظ غرض ولفظ علة منصوبان والثاني بدل من الاول او حال
عند من يجوزه في النكرات بيان للاستثنائية هذا اخراج عن اسلوب
المتن وان كان مناسبا للصناعة اذا المختار هذا الخ سند لعدم اختياره

المساوي

المساوي لقهره وقد علمت الخ مرتبط بقوله لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره
قال تعالى الخ هذا سند نقلي على بطلان الاستثنائية بعد العقلي الثاني
اي من الاوجه التي يستدل بها على بطلان الغرض وهذا الوجه جار على بطلانه
باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على
بطلانه نظرا الى انه يقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو ممنوع فيجب
قدم الفعل اي لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذ هو معلول له والا لزم
اقتران المعلول بعلته لفوات غرضه المراد بالغرض هنا المبعوث عليه
الذي هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذي هو الباعث اذ هو من جملة
الخ توجيه للتفريع وقوله حوادث لا اول لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان
ما ذكره من الترديد انما يلزم ان لو كان الغرض امرا ثبوتيا ليلزم حدوثه او قدمه وتعليله
واما ان كان عدميا فلا تسلسل او قد يجاب بان الغرض اذا فرض علة لا يصح ان
يكون عدميا والا لم تعلل به الامور الوجودية لما مر ان الثبوتي لا يعلل بالعدمي
وقدم الفعل باطل الى بهذا التمام الاستدلال وهو استثنائية الدليل من
جهة المعنى فكانه قال لكن التالي بقسميه باطل اما بطلان القسم الاول وهو قدم
الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان القسم
الاول الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل وهو اثبات الخ
وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير للتسلسل وهو من تمام الاستدلال نظرا للطرف
قوله او حادث فيحتاج هذا الغرض الخ كان قوله وقدم الفعل الخ ناظرا لقوله اما ان
يكون قديما فيجب الخ فقوله فالتسلسل وهو اثبات الخ راجع للطرف المنفصلة الجاري
على نفي الغرض باعتبار وصفه بالحدوث وقوله وقدم الفعل الخ راجع لطرفها
الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالقدم وقد سبق برهانه اي برهان
بطلانه التسلسل وهو حوادث لا اول لها الثالث اي من الاوجه التي استدل
بها على استحالة الغرض اتصاف ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة
عليه التي تجددت له بتجدد الافعال ووجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا
السند في المتن فهو من توسعة الش وانما كمل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود
عليه اذا فعل ذلك الفعل فقوله بافعاله الباء فيه سببية وفي الكلام حذف مضاف
اي بسبب خلق افعاله والثاني اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه

لما عرف الخ هذا شروع لابطال هذا الوجه الثاني ثم توجه لابطاله ايضا على تقدير مراعاة الصلاح والاصلح
تسليم وجوب مراعاة الصلاح جدلا فقال ولان غرض الخ ولان
علية تعالى اي وح فلا يجب عليه ان يفعل لاجل غرض يعود على الخلق
غرض العبد الخ اي ولان الغرض الباعث للمولى على الفعل اذا كان مصلحة تعود على
العبد واما ان يكون حصول لذة او دفع الم والمولى قادر على ايصال ذلك للعبد من
غير واسطة الفعل وح فلا وجه لخلقه الفعل لان الممكنات كلها مستندة اليه
تعالى ابتدا من غير ان تكون بعضها اولى من بعض بالموضعية والسعة وتقرير ذلك
الدليل ان يقال لو كان شي من الممكنات عرضا لفعل الباري ما فيه مصلحة للعبد لم
يحصل ذلك الفعل بخلقه ابتدا لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة
ما اشار له الم بقوله لان الله قادر الخ قادر على ايصال ذلك اي ما ذكر من اللذة
والالم وهما رجعان للبدن بخلاف السرور والهم فيرجعان للقلب وايضا لنقل
الكلام الى هذه المصلحة اي الى جر الكلام على تقسيمها باعتبار عودها الى الله
تعالى وباعتبار عودها الى الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجه لثم قوله في المتن
ولانه يلزم فيه تعليل الشي بنفسه دفعا لما يتوهم من انه توجيه للطرف الثاني من طرفي
المصلحة وهو كونها تعود الى خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام على ابطال
كون فعله لمصلحة اعم من ان تكون عايدة على الخلق للخالق او على الخلق لخلقها
ووجودها عطف تفسير لخلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود الفعل
الذي حملت على وجوده كحفظ العين من الاذا الموجود بواسطة خلق الجفن فان
قلت الفعل ح هو علة في المصلحة ونحن نقول بالعكس قلت المصلحة علة
للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا كما هو شان العلة الغائية الا انا نقول هي غاية
لا علة لذات الخ المناسب اسقاط اللام اي فان قيل ذات كونها مصلحة
والمراد بالذات في المقام النفس لزم تعليل الشي بنفسه اي وتعليل الشي
بنفسه باطل لان التعليل حاكم بتغاير طرفيه واذا علل الشي بنفسه صار ذلك الشي
علة معلولا وهو تهافت فما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة
الفعل ذاتها باطل وان قيل لغرض زايد الخ الاولى اسقاط لام الجر من قوله لغرض
اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل غرض زايد عليها اي خارج عن ذات
المصلحة نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه

من كون

من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها باطل واذا بطل
كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها بطل القول
بوجوب الغرض مطلقا سوا كان مصلحة عايدة على الله او على الخلق وهو المطلوب
قوله ولما عرفت الخ لما انهى الكلام على ابطال الغرض بالنسبة للافعال توجه لابطاله
بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه ايضا وعند التوجه اليه جا به في اسلوب
التنظير حيث قال ولما عرفت اشارة الى ان ما استدل به على بطلان الغرض في
الافعال يستدل به على الغرض في الاحكام وما يذكره فقها اهل السنة الخ
هذا جواب عن سوال نشا من قوله كذلك في تحت احكامه وتقرير السوال ان يقال
كيف تنتفي الاغراض في الاحكام ولما لم يب الفقها جارية عليه فاجاب عنه بقوله
وما يذكره الخ ورعيه بالجر عطف تفسير للجعل الشرعي والضمير المضاف اليه
عايد على الشرع المفهوم من الشرعي وقال تفضلا ولم يقل حكمة لملايمة التفضل
للجعل وحاصله ان العلل التي يذكرها الفقها امور جعلها الشارع علامة على الاحكام
وليست عللا عقلية موجبة للاحكام فقوله انما هو بالجعل الشرعي اي بسبب ان
الشارع جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا جهلت حكم شي
وظهرت لك علامة الحكم فيه حصل لك الظن بالحكم وايجابه الضمير عايد
على العقل المفهوم من العقلي وقوله وايجابه الاحكام بالجر عطف على الحكم العقلي
عطف تفسير اي لا بسبب ايجاب العقل الاحكام لهذه العلل خلافا لنفيها المعتزلة
فان تعليل الاحكام عندهم بسبب ايجاب العقل الاحكام لوجود تلك العلل الموجبة
لها لانهم يقولون الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض اوجب
العقل ذلك الحكم خلافا لاهل السنة القايلين بجواز خلق ما ليس مصلحة ولا
دار مفسدة فلا ينافي ان يقولوا بايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم التي
يوجب العقل الحكم لاجلها فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل ايجاب الحكم انما
له علامات نصبها الشارع دالة عليه ترشدنا للوقوف عليه وبهذا اعترض
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وما يذكره فقها اهل السنة الخ اي ولاجل كون المراد
من علل الاحكام التي تذكرها الفقها ما جعله الشارع علامة على الحكم لا ما كان موجبا
للاحكام عقلا اعترض على ابن الحاجب قوله اي مقوله ومقول المعترض هو قوله
ومنها ان تكون بمعنى الباعث ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث

اي الباعث لله تعالى على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله معللة وان العقل يوجب
الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال ثم ان في كلام الش شيا اذ قضيته ان هذا
الكلام لابن الحاجب بدا مع انه للامدي وابن الحاجب تبع له وتاول الخ اي
والماول له الشيخ تقي الدين السبكي والد مولف جمع الجوامع ويحكى انه كان لـه
اثنى عشر ولدا كل واحد منهم يدعي الاجتهاد والحق الخ هذا من كلام المص
وقوله انها العولة المذكورة والسياق يقتضي تذكير الضمير العايد على العقل وكانه
عدل لذلك مراعاة للخبر وقوله مع ذلك اي مع كونها سولة وكذا ما يوجد
الخ كذا خبر مقدم وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله اي من ذكر افعال الله فهو
على حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر وقوله ما يوجد اي مطلع
عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله حالة كونه
موهما للتعليل بالاغراض كذا اي لابد من تاويله فهو شبيه بما تقدم في صدر
الكلام لا بما يليه وهو انه مع موهمه تجتنب بقرينة ما بعده وانه يجب
تاويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه بالفا لما تضمنه المبتدا من معنى الشرط
فنجعل اللام الخ اعلم ان المعتزلة لما احتجوا بهذه الاية على ثبوت الغرض له تعالى
احتجوا بها على تخصيص مريديته بالطاعة وانه لا يشا المعصية فقد روا في الاية
ما اردت بخلق الجن والانس الا العبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالة
الامرين عليه تعالى فنجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة
الفا واقعة في جواب الشرط مقدر اي فان اردت تاويل الاية فنجعل اللام الخ
فالفا رابطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التاويل وجهان الاول ان
لام ليعبدون لام الصيرورة وتسمى بلام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم التقطوه للتبني والمحبة ثم صارت عاقبته
الى العداوة والحزن وحينئذ فالمعنى خلقت الجن والانس فصار مال امرهما الى
الامر بالعبادة لا الى الاهمال ويرد على هذا الوجه ان لام الصيرورة انما تستعمل
عند الجهل بالعواقب وذلك بان يقصد الفاعل بفعله امرا فيتم بخلافه
لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه وهذا يستحيل عليه تعالى وحينئذ فالاية
ليست من مواقع لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام في ليعبدون من باب
الاستعارة بالتبعية وصورتها في الحرف ان تعتبر الاستعارة اولا في متعلق

معنى الحرف

معنى الحرف ثم تتبعها الاستعارة في الحرف وبيانه في الاية ان اصل لام التعليل ان تدخل على
الغرض في الباعث والباعث عليه اعني علته الغايية فهي مقدمة ذهنا لانها باعثة
عليه متاخرة عنه خارجا اذ تترتب عليه والترتيب في الكلام بواسطة اللام والعبادة
ليست علة للخلق اذ لا باعث له تعالى على شي فنقول اللام للاستعارة التبعية بان
شبه ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة البني الغايية عليه
كترتب السكنى على البنا واستعير الاسم المشبه به للمشبه فسرى التشبيه للجزئيات
فاستعرنا اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على المعلول الجزئي لترتب الامر
بعبادة الجن والانس على خلقهم استعارة تبعية لجريان الاستعارة اولا في العلية والغرضية
الذي هو متعلق اللام وتبعها الاستعارة في اللام فصار حكم اللام حكم الاسد حيث
استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع الشبيه بالحيوان المفترس وكذا
يقال في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون الاية اي انه شبه ترتب العداوة والحزن المطلقين
على مطلق الالتقاط بترتب مطلق علة غايية على معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى
التشبيه للجزئيات فاستعير اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على معلولها الجزئي لترتب
العداوة والحزن الجزئيين على الالتقاط الجزئي مثلها في قوله تعالى الخ اي كقوله
ولنا با ترى كل موضعة ودورنا لخراب الدهر تبنيها قالوا اذا لم يكن غرض الخ هذا
شروع في ذكر ما للخصوم من السند على دعواهم من ثبوت الغرض له تعالى وذلك ان لهم
مستندا سمعيا وعقليا اما السمعي فلم يذكره المتن نعم اشار له الش بقوله سابقا وكذا
ما يوجد في الكتاب والسنة الخ واما العقلي فهو ما ذكره هنا بقوله قالوا الخ فالفعل
سفه اي ممن صدر منه وقوله اذا لم يكن غرض اي باعث يحمل الفاعل على الفعل قلنا
السفه الخ اي قلنا نمنع الملازمة التي حكمت بها الشرطية التي جريت ايها الخصوم عليها
القايلة لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير غرض للزم السفه ممن صدر عنه وذلك
لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب والجهل بالعواقب محال على الله لان افعاله
جارية على وفق علمه وحينئذ فلا يتاتى السفه في فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح
بالجر عطف على الجهل اي او ما فعل مع ترجيح الخ اي او ما فعل مع العلم بالعواقب لكن مع
ترجيح اللذة الحاضرة على العقوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف على ما فعل وهو بالرفع
على الخبرية وقوله حتى يفعل السفيه الخ هذه الغاية راجعة للطرفين وقوله ما فيه ضرره
او حتفه اي هلاكه اي يفعل ما يضربه او يهلكه حالا او مالا وهو لا يشعر اي

والحال انه لا يشعر بان فى هذا ضرورة او حتمة وهذا ظاهر فى الطرف الاول وهو من يفعل مع
الجهل بالعواقب ولا يظهر فى الطرف الثاني وهو من يعلم بالعواقب ولكن مع ضعف عقله ترجيح
المرجوح بان يغنم اللذة الحالية ويرجحها على العقوبة الاستقبالية الا ان يقال المراد بعدم الشعور
ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما فى الطرف الاول او حكما كما في الثاني فان من نزلي منزلا مع علمه
بعاقبة الامر لا يشعر حكما لتنزيله منزلة الجاهل بالعواقب واين هذا اي السفه بطرفيه
والاستفهام انكاري اي وليس فعل المولي من هذا القبيل وقوله المتعالي عن تجدد كمال
او نقصان هذا باعتبار قوله او نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الحاضرة فهو
راجع له ففيه لف ونشر مشوش وحاصله ان السفيه يحصل له الضرر بعقله فهو
راجع والعزوب للاشيا عن علمه والمولي لا يتجدد له نقص ولا يعزب شيء عن علمه وحينئذ فعل
المولي لا يكون سفها على الاطلاق اي حالا او ما لا جليلا او حقيرا فى سر او علان
وقوله فى سر او علان من جملة الاطلاق وهذا ترشيح لما يفيده عموم شيء قبل اذ وقوع
النكرة فى سياق النفي يدل على العموم وقوله فى سر اي اسرار بمعنى اخفا وقوله واعلان اي اظهار
وهذه اصلة يعزب وانت خبير بانه اذا كان لا يغيب عن علمه شيء خفي بالنسبة الينا فمن باب
اولي ما كان ظاهرا لنا فلا حاجة لقوله واعلان بعد قوله فى سر الا ان يقال صرح به لاجل
السجع هذه شبهة من جهة المعتزلة اي تمسكوا بها على مدعاهم والملق عليها
شبهة لانها من بابها لان الشبهة ما اشتبه امره على المستدل واعتقده دليلا وليس
بدليل وزاد الشارح الاحكام اشارة الي ان حجتهم جاريه في كل من الافعال والاحكام
وان خلافهم جار في كل منهما ومن هنا يعلم ان فى كلام المص قصور الا دم ذكره
للاحكام الموجبة للافعال اي التي يحكم العقل بوجوب الافعال او الاحكام
لاجلها واقعا بغير غرض الوصف بالوقوع يقتضي الحدوث وهو ظ بالنسبة للفعل
لا بالنسبة للحكم لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم لا يتصل بالوقوع
الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا معتبرا على انه جزء
من مفهوم الحكم وح فيكون الحكم حادثا او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه
الى المكلف بنا على ان التعلق ليس جزءا من مفهوم الحكم وانه قديم لزم السفه او العبث
انت خبير بانه حيث كان فى الخصوص جرو في حجتهم على السفه والعبث يكون في كلام
المص قصور لعدم جريه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه السفه بالمعنى
الاعم فيشمل العبث تامل لكنه تعالى حكيم اي التالي لكن باطل لانه تعالى

حكيم الخ فقد طوي الاستثنائية وادخل لكن على سندها وقوله يستحيل عليه الخ صفة
لحكيم لازمة وقوله فيستحيل اذا الخ اشارة الي المعنى النتيجة ولم يتعرضوا لبيان الملازمة
وكانهم اعتقدوا ظهورها وسيأتي النقض عليهم بحسبها وذلك ان السفه الاتباع
بالحجة لمنع الملازمة على حذف مضاف اي وسند ذلك المنع ان السفه فى العرف الخ ولا
يخفى ما بين تفسير السفه هنا وبين تفسيره فى المتن من التغاير لانه فى المتن جعل السفه
ما فعل مع الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه الجاري فى المتن
على ان تالي الشرطية كون الفعل سفها ناسبه ان يتكلم عليه من حيث انه فعل الشخص
وهذا تكلم عليه من حيث ذاته وخفة الفعل عطف على الجهل فالسفه يطلق على
امرين وهو لا يشعر اي بالضرر او الهلاك قوله وحتمه عقلية تفسير لما قبله من
فضائله المراد بفضائلها تحصيلها لا بقائها وصف للذة الحالية وقال مثلا لانه
بين ترجيح المرجوح بصورة من صوره على عقوبة عظيمة دائمة اي مثلا والا
فمثل ذلك المعقوبة غير العظيمة او غير الدائمة فيطلق في العرف اي واما
فى اللغة فهو اللعب او الخلط يقال عبث كفرح اذا لعب وعبث كضرب اذا خلط
على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد اي كالناكث فى الارض والمحرك
لشيء بيده او لحيته ذاهلا عما يفعل وعدم القصد عطف تفسير والمراد بالقصد
القصد المعتبر منه او وعدم القصد المعتبر فلا ينافي ان اصل القصد ثابت فاندفع ما
يقال ان الذهول عن الشيء يقتضي عدم فعله اذ متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما معنى
قول الشارح فعل الشيء مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عن عدم قصده
قصدا معتبرا فلا ينافي ثبوت اصل القصد وهذا كله لا لزوم الخ الاشارة راجعة
لما ذكر من معنى العبث ومعنى السفه فى العرف وقولنا لانا نقول اي فى بيان عدم
اللزوم بينها فهو سند لما ادعاه من نفي اللزوم بينهما مع ان افعاله الخ الاوضح
ان يقول والحال اي افعاله الخ مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وح فيكون
الجهل بعواقب ومعنى السفه فى العرف وقولنا لانا نقول الامور منفيا فلا يكون
فعله سفها وقوله واراد نداي وح فيكون عدم قصد الفعل منفيا فلا يكون فعله عبثا
وقوله لا يلحقه ضرر من فعلها فى مقابلة قوله سابقا حتى ان السفيه يفعل ما يضر به
واما ولا يتجدد له كمال فهذا خارج عن المقام ثم الحكمة الخ هنا راجع لقوله
لكنه تعالى حكيم الخ اي ان الحكمة المنسوبة اليه عم عن علمه بالاشيا وقدرته على

احكامها واتقانها اى لا انها عبث عن الغرض كما قالوا وقوله فهي اي الحكمة يقتضي العلم والقدرة
الالان يراعى فى اللزوم كل واحد على حدته فهو من لزوم الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشي
بالجر عطف على علمه وكان الاولى ان يقول لا لغرض الشي لان الحكمة عندهم الغرض
الباعث فمعنى كونه حكيما انه لا يفعل الا لغرض واذا فهمت هذا الخ لما انتهى الكلام
على منع سند الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند منع الملازمة بالنسبة للاحكام
وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال جارية على وفق علمه الخ فانها ايضا جارية
على وفق علمه جريانها على وفق العلم باعتبار تعلقها بالمكلفين والا فالاحكام وهي الخطابات
قديمة تامل لا تطرق له من قبلها اي من قبل الاحكام اى لا يتطرق له نقص من جهتها
فى اى حالة وجهها على عبيده وان فسر المعتزلة الخ لما انتهى الكلام على منع الملازمة
توجه للكلام على منع الاستثنائية وهو جار على تسليم الملازمة جدلا فقال
وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن ذكر الجواب على طريق الاستفسار بان يقال ما
تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم الغرض السفه والعبث العرفيين
ام شيئا اخر فان عنيتم الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعالا بلا غرض
ان يكون فى ذلك سفه او عبث بهذا المعنى فان الله لا ينال له مضرة ولا نقصان
وهو الحكيم العليم فلا يتصور فى حقه السفه ولا العبث وان اردتم الثاني على معنى
ان السفه والعبث فعل الشي لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية ولزم
المصادرة على المطلوب فان السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله
تعالى معنا وانما يمتنع اطلاقهما على الله لفظا ومنعنا الاستثنائية اي من
جهة المعنى لانا نقول بنفي الغرض فقولهم لكن التالي باطل ممنوع لان السفه
والعبث عبر عن نفي الغرض وهذا غير باطل اذ السفه والعبث على الله بهذا
المعنى غير مستحيل نعم يمتنع اطلاقهما عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان
للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله وقصارى
الامر اي وغاية الامر انما تمنع على هذا التقدير اي الذي جرى عليه المعتزلة
المشار له بقوله وان فسر الخ وقوله هذين اللفظين اي لفظ السفه والعبث لما
لما ذكروه الخ اي نظرا لقوله وان فسر المعتزلة الخ واذا عرفت الخ لما انهى الكلام
على مسالتين من المسائل التي وقع فيها النزاع بيننا وبين الخصوم توجه الى مسالة
اخرى من مسائل النزاع بيننا وبينهم وهي مسالة هل العقل يتوصل بدون الشرع

الي ادراك

الي ادراك الحسن والقبح فى الافعال المكتسبة فقال المعتزلة نعم واهل لا دليل اهل
اهل السنة ما اشار اليه المص وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى فى
الاختراع على وجه الاختيار فى جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان يعود عليه
من نفع او ضرر يدل على انتفا الحسن والقبح عنده فى الافعال لان من تساوت عنده
الافعال لا يتصور ان يقبح عنده فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا فلم يكن هنالك
حكم يدركه العقل بدون شرع وينبغي ان يعلم ان الحسن والقبح للشي يطلق باطلاقات
منها ان الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة
الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل وهذان المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم العقل
بذلك اتفاقا بيننا وبين الخصوم وانما النزاع فيهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب اجلا والمدح
والذم عاجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعي لا يعلم الا من الشرع ولا يدرك
ذلك العقل وحده اي ولو خلي ونفسه فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه
وليس القبيح شرعا الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المعتزلة عقلي اي بحكم عقلي اي يحكم
العقل لما فى الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله تعالى وزعموا
ان العقل يدرك ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب الضار وتارة يدرك ذلك باستعانة من الشرع
فيما خفي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
واذا عرفت بما ذكر اي من الافعال كلها مخلوقة لله من غير غرض يبعثه على خلقها عدم حسن
بعضها على بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مستندة لله من غير واسطة
كانت كلها مستوية بالنسبة وليس بعضها حسنا وبعضها قبيحا بالنظر لذاته او صفته
وحرفلا مجال للعقل فى ادراك حكم شرعي لها من تسور السور فى الاصل الاتيان
من اعلى السور لاجل الاطلاع على ما فى داخله والمراد به هنا التجاسر ومصدوق من المعتزلة
والمراد بالغيب الامر المغيب عنا وهو ما عنده تعالى وقوله واران العقل من الراي وهو
الاعتقاد اي واعتقادات للعقل وهذا تفسير للتجاسر وران العقل يتوصل وحده
الخ اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة اي بدون نظر كما فى حسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وتارة يدرك ذلك بواسطة نظر كما فى حسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع ويجعلون الشرع فى ذلك كله مؤكدا للعقل وثم قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه
بنفسه بل يتوقف فى ادراكه على ابنا الشرع لخفائه عليه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح

صوم اول يوم من شوال وكلام المص لا يشمل هذا القسم دون شرع الخ تفسير لقوله وحده
الى ادراك الحسن والقبح في الافعال المكتسبة على انه لو سلم ذلك لم نجد لا اي على سبيل
التنازل وارخا العنان وضميرانه للحال والشان والاشارة راجعة لما راي اي على حذف
مضاف اي مبنى ماراه واعتقده من ان التحسين والتقبيح عقليان وقوله لم يجزم العقل
اي فيرد عليهم بان العقل قد لا يجزم بشي من الحسن والقبح وقوله لتعارض اوجه من النظر
في ذلك اي في الحسن والقبح وحيث كان العقل قد لا يجزم بحسن الشي ولا بقبحه لتعارض
اوجه النظر في ذلك فقد ظهر فساد مذهبهم من ان كل فعل اختياري يدرك العقل اما
حسنه او قبحه وهذا ما يقتضيه ظ الجمع وما قرره في الشرح يخالف ظ كما ياتي
فاذا لم نعرف الخ هذا تفريع على ما ظهر من فساد مذهبهم اي فاذا ظهر لك فساد مذهبهم
علمت انا لا نعرف الخ وجرا على خصوص الايمان والكفر لانهما كالاصلين لما سواهما من
التكاليف فمثلهما وجوب الصلاة وحرمة الزنا وانت خبير بان المناسب للسياق اجرا
التفريع على الحسن والقبح بان يقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجي الشرع
لان ذلك محل النزاع لا على الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن سهل ذلك كون الحسن
يستدعي الوجوب والقبح يستدعي التحريم من غير واسطة توضيح لقوله ابتدا وتفسير
له اوصفة اي سوا كانت الصفة حقيقية او وجودية او كانت اعتبارية لاجل ان
يطابق المذاهب الاتية الا ما قيل فيه افعلوه يصدق على الواجب والمندوب وقوله لا تفعلوه
يصدق بالمحرم والمكروه بخلاف الاولي فيقال لكل منهما قبيح على هذه الطريقة وبقي
واسطة وهو المباح وتخصيص كل واحد منهما اي من افعلوه ولا تفعلوه وقوله الا
علة له خبر عن تخصيص اي ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما وتخصيص
لا تفعلوه بالزنا ونحوه لا علة له الافعال الاختيارية اي التي من شانها الاختيار
من جهة العقل بمعنى ان العقل وحده اذا خلي ونفسه يدرك حسنها او قبحها
لما يجده فيها من المصلحة او المفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند
الله وانه يترتب عليه الثواب اجلا والمدح عاجلا والذي يجد فيه مفسدة يدرك
قبحه ثم توجه الى مالهم من التفصيل في ذلك فقال وزعموا ان منها اي من الافعال
وقوله ما يدركه العقل اي من حيث وصفه بالحسن والقبح او في الكلام حذف مضاف
اي ما يدرك وصفه العقل لان ذاك هو المدرك لا متعلق التفصيل ومنها
ما يدركه العقل بالنظر اي ومن الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجب

موكلا

موكلا لما يدركه العقل في هذين النوعين الاولين ونحن نقول باني موصا ومنها اي
من الافعال وقوله ما يقف اي العقل عن ادراك وصفه مخبر عن حال المحل اي عن وصف
الموصوف فالمراد بالحال الوصف كالحسن والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله
لا انه انشا فيه اي في هذا النوع الاخير حكما اي وصفا قالوا كالحكيم هذا تنظير
طلبا للايضاح والعقار بفتح العين وتشديد القاف كتشا مفرد عقاقير والعقاقير اصول
الادوية ثم اختلفوا الخ يشير الى ان المعتزلة بعد اتفاقهم على ان الحسن والقبح عقليان
لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك فذهب القدما الى حسنها وقبحها لذاتها لا لصفة
وذهب قوم الى انها بصفة توجبها وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات
وذهب الجبائي الى ان الحسن والقبح بوجوه واعتبارات فهذه اربعة مذاهب
حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن وتقبح لذاتها لا لمعنى اخر فالحسن والقبح
وصفات ذاتيان لا عرضيان حسنة وقبيحة لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن
وتقبح لصفة لازمة اوجبت لها ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيح
لما قام بها من قبح لازم فهما عرضيان لازمان وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى
لان الفعل عرض المقتفي وصف للاختلاط اي المقتفي عدم تمييزهم عن غيرهم
وقال قوم منهم بالعراق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها وتقبح لصفة لازمة
فهو جار على التفصيل فالحسن والقبح وصفان حقيقيان على الافعال الثلاثة واما على
الرابع الاتي فهما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح باعتبار
اخر كضرب اليتيم للتاديب وغيره وجمعهم الظاهر راجع للثالث والتمييز
انما هو بالصفات اي فالزنا مثلا حسن من حيث ذاته وقبحه عارض له ولو قبح
الفعل اي لو قبح الفعل الكلي من حيث ذاته لقبح فعل الله لان فعل الله وهو الايجاد
من افراد الفعل الكلي والرد على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة من يقول بالحسن
والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين وقوله والرد على الجميع مبتدا وقوله
ما مضى خبر الرد فاذن المصدر باول باسم الفاعل او يكون ما مضى على حذف الجار
والتقدير والراد على الجميع ما مضى او والرد على الجميع بما مضى اي في صدر الشرح ووجه
الرد بما ذكر ان اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على وجه الامر
او النهي واذا كان العقل لا يقتضي بطلبها منهم على الوجه المذكور فكيف يحسن طلبها
او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما يعلم اما لو كانت الافعال مخلوقة للعباد فان

العقل يحسن طلبها او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة
حتى يحسن عقلا الخ فالعقل انما يدرك حسن الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا
للعبد لكنه غير مخلوق له فقوله حتى يحسن تفريع على المنفي وقوله وانما يرجع الخ جواب
عما يقال حيث كانت الافعال لا تاثير للعباد في شيء منها فما وجه طلبها منهم قال
وانما مرجع الاحكام اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال من ثواب بيان لما
جعلت فالمجعول امارة على الثواب منها فعل الواجب والمندوب وترك المحرم بنية
والمجعول امارة على العقاب فعل المحرم والمجعول امارة على عدمها كفعل المباح
لذاته اي كما قال بعضهم فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل بالحسن
او القبح لذاته وقوله او لصفة لازمة اي كما قاله اخرون فهو راجع للقول الثاني
لانه جار على ذلك ومجموع لذاته او لصفة لازمة راجع للقول الثالث الجاري على
التفصيل وهو قبيح عندهم اي والقبيح لا يقع منه تعالى لما كلف الله
الكافر بالايمان اي ولا العاصي بترك المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات
لا تقع وان المعاصي لا يتركها تكليف مستحيل اي استحالة عارضة لتعلق العلم
بعدم وقوعه لما احتلق بان يكون الخ هذا الرد مخصوص بغير الجبائية ولذا
قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة بمعنى حقيقية اما لو كان بوجه واعتبار فيصح
ان يحسن تارة ويقبح اخرى كالضرب تاديبا وظلما وكالوطي في نكاح وزني
ولا اجتمع النقيضان عطف على تالي الشرطية وهو قوله لما اختلف اي لا اتصف
الفعل بالحسن والقبح لذاته او لصفة لازمة لا اجتمع النقيضان الخ واراد بالتنافي
هنا بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر ونفيه
ان الحسن والقبح متنافيان على كل من الاقوال الثلاثة الراجع لها هذا الالزام
ولا اجتمع النقيضان في قوله لو تيان اجتماعهما في قوله لاكذبن غدا انه ذلك
الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا لصدقه بالمطابقة وقبيحا لاقتضائه
وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا
لكذبه بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح فقد لزم
لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين
ما هو اعم من المعلل بالنفس والمعلل بصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه
لا تناقض لاختلاف الاعتبار والبحث في المسالة اي مسالة الحسن والقبح بمعنى

ترتب الثواب

٢٥٥

ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم على انهم لو سلم لهم ذلك الخ قد تقدم ان
مرجع الاشارة ماذكر على حذف مضاف اي مبنى ذلك من التحسين والتقبيح الى اخر
ما سبق وقضيته قوله هنا يعني انه الخ ان قوله تبني وقوله في ذلك كل منهما جار على
الاحكام فيكون الكلام جاريا على مسالتين مسالة الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا وترتب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يدرك ذلك وحده اذا خلي ونفسه
بدون الشرع اولا ومسالة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الاحكام
الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان كلا من المسالتين وقع منه النزاع
بيننا وبين الخصوم الا ان هذا خارج عن الظاهر من الكلام المتن لعدم التعرض فيه
لمسالة الاحكام اصول الحق اي بالنظر لقواعد اهل الحق وهم اهل السنة
لما سبق اي لما سبق من ان الافعال كلها منسوبة بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها
اختيارا لا لغرض ونحوه فلا يعلم حسن الفعل ولا قبحه الا من قول الشارع افعلوه او لا
تفعلوه وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب او ندب او حرمة او كراهة الا من الشرع
يدرك حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن
الفعل ادرك حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب او ندب واذا ادرك قبح الفعل
ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة على تقدير الخ متعلق بفساد
لتضاد الخ علة لاستنابة فساد مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له
بحيث يستبين اي تضادا ملتبسا بحيث الخ في ذلك اي ذلك المذهب الذي
ذهبوا اليه من ادراك العقل لاحكام الافعال وان لم يبعث نبي فيدرك اذن
الخ مرتبه على ما قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك
حكمه المترتب عليه كذا يقولون لكان له اي لذلك الشكر قبل الشرع فائدة
قوله لكن نبوت الفائدة فيه اذ ما لا فائدة فيه ليس بحسن الخ هذا بيان للملازمة
التي حكمت بها الشرطية لكن نبوت الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع
باطل اي فبطل المقدم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم
الوجوب قبل الشرع وهذا سند للاستثنائية والاقسام كلها اي الثلاثة
اي وهي عدم الفائدة للرب المشكور وعودها للعبد في العاجل او في الاجل
فلانه الخ هذا سند لبطلان عودة فائدة الشكر قبل الشرع الى العبد عاجلا
فلانه انما يحصل له في العاجل التعب اي بالتكليف بذلك الشكر وهذا ليس بفائدة

اجماعا اي وح فكيف يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفايدته وهو ادراك
الضمير للوجه الاول الذي اوجب الشكر عندهم وكا نعليه ان يقول يقول وهو ادراك كونه
تعالي منعما وادراك حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فان قالوا الخ لما ذكر فيما مر انه
لا فايدة لوجوب شكر المنعم قبل الشرع استشعر سوالا وارادا على ذلك فتوجه لتقريره
ودفعه بقوله فان قالوا الخ بل فيه فايدة للعبد اى عاجلا وقوله وهو الامن اي
في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الاجل قلنا اى على سبيل المعارضة
وكذلك يحتمل اي وح فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعنى الروح
وقوله اتعب فيه اى في فضل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اى في
الذات المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالي المالك لها بان يتعب الخ هنا تصوير
لشكر الملك اي كمن شكر ملكا شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا
واخدموا سيدكم بسبب انعامه على قد تعرض اي قد عرض نفسه للعقوبة
بسبب شكره للمنعم على هذا الوجه اى من حيث انه اتعب عبيده واذهم بغير اذنه
كسرة بكسر الكاف اسم للقطعة من الشي المكسور وقوله وله من خزاين الوا و
الحال ولا تنقص اي تلك الخزاين بما يعطي منها في المحافل اي المجالس جمع
محفل بمعنى مجلس بذكر الملك اي بغير اذنه لاستهزايه اى في المعنى وان لم
يقصد ذلك الى عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة وملكها الواسع
كل شي اي وح فشكر المنعم قبل الشرع على نعمه بمثابة من شكر الملك على
نعمة صغيرة بغير اذنه بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل
اي توجهه وقوله الى طلب احكام الله تعالي اي الي ادراكه لاحكام الله
في الافعال اي المتعلقة بالافعال بمنزلة متعلق بدخول واضافة لما بعده
بيانية وقوله دخوله اى توجه بمنزلة محتمل اي فاسد خاسيا اى ذ ليلا
وقوله وهو حسير اي منقطع وقف ذلك اي وقف الاحكام على الشرع
بمعنى الشارع بمعنى انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها وحده
والمحا في معرفتها اي في معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك
الاحكام من الشارع السماع من الرسل على النبوة المراد بها الرسالة
وعلي بمعنى عن وقوله وهو اي البحث عن النبوة وما عطف عليه الفصل
اي مضمون الفصل الذي الخ فصح الاخبار ويحتمل ان الضمير راجع للبحث

بمعنى

بمعنى البحث على وجه الاستخدام فصل ومن الجايز الخ قد سبق ان العقايد تتنوع الي
الهيات ونبوات ولما انهى الكلام على الالهيات وما يتعلق بها توجه الي النبوات
وعند التوجه اليها ترجم لها بالفصل على عادته في تراجم الكتاب ولما توجه للكلام
عليها وكانت عند اهل الحق من الجايزات لا من الموجبات قال ومن الجايزات والجار
خبر مقدم وقوله بعث الرسل مبتدا موخر والمصدر مضاف لمفعوله والفاعل
هو الله وجملة يجب الايمان به اي بوقوعه اعتراضية بين ركني الاسناد
او حالية او معطوفة على المجرور اي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل
ولم يجر على هذه الجملة فيما سلف كما انه لم يجرها على الظرف اعني قوله في حقه
تعالي كما جري عليه فيما سلف وكانه حذف الظرف من هنا لدلالة السياق السابق
عليه وحذف قوله ويجب الايمان به مما سبق لدلالة السياق اللاحق عليه
الى العباد اي لجنسهم من انس وجن وملك بنا على القول بان الملايكة مخاطبون
بفروع الشريعة والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث لجميعهم كما في حق نبينا محمد
وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليبلغوهم امر الله متعلق ببعث وهذا من
فوايد الارسال وهي لا تنحصر كثرة والامر للوجوب والمندوب والنهي شامل للتحريم
والكراهة وخلاف الاولي على القول به والاباحة قسم سادس على القول بخلاف الاولي
وخامس على عدم القول به وما يتعلق بذلك اى بما ذكر من امر الله ونهيه
واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في محل نصب عطف على امر الله من
خطاب الوضع الخ بيان لما وخطاب الوضع هو الكلام الدال على جعل الشي شرطا
كالطهارة لصحة الصلاة او سببا كدخول الوقت لوجوب الصلاة او مانعا كالحيض
بالنسبة لصحة الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدار انما بعثوا ليبلغوهم
الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل مع علته
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح واجلا الثواب والمعصية ما رتب
عليه عاجلا الذم واجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه من ذلك وهو
فعل المباح والمكروه وخلاف الاولي وانما كان لا يدرك ذلك لما مر انه لا يدرك
حسن الفعل ولا قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية من الالهيات
اي من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما يستحيل عليه وما يجوز
في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات كمباحث الافعال والنظر ولمضمون

الفضل المفروغ منه اعني قوله وان اعرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض
بالنسبة اليه تعالى الخ   شروع في النبوات جمع نبوة وهو الامر المتعلق بالنبي
وفي نسخة النبوات جمع نبوة والاولى انسب بالالهيات   في حكم الرسالة اي وفي
حكم النبوة   وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من نبوة الرسالة والذي يتعلق به
باقي النبوات تصديق النبي بما جاء به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار
ونظاير الصحف ونحو ذلك وليست الاشارة راجعة لاقامة الدليل   في معنى النبوة
والنبي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام   لفظ النبوة الخ الاولى
لفظ النبي في اللغة الخ لان سياق الكلام بعد انما يناسب لفظ النبي لانه هو الذي
يقال فيه انه ماخوذ من النبا ويقال فيه انه فعيل بمعنى فاعل او مفعول تامل
ويحتمل الخ الاولى حذف الواو وقوله فهو منبا بفتح البا ويصح فيها ان تكون مضعفة
وان تكون مخففة   او بمعنى فاعل او فهو منبى بالغيوب وقدم معنى مفعول على
فاعل لانه مقدم عليه في الواقع   او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا
الذي هو مصدر الثلاثي يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فكان الاولى ان يقول او
ماخوذ من الانبا وحينئذ فهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل او بمعنى
مفعل بفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبي اذا كان ماخوذا من النبا كان فعيلا
بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ماخوذا من الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل
او بمعنى مفعل تامل   او هو منبي الخ هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا
ويصح ترك الهمز اي من بين المهموز وقوله في هذين الوجهين اي كونه
اسم فاعل او اسم مفعول وقوله تسهيلا اي لاجل التسهيل بقلب همزته تدبا
ويحتمل لاجل التسهيل بحذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما   فهو ماخوذ اي
لفظ النبي او لفظ نبوة   وهو ما ارتفع من الارض الخ هذا هو الصواب واما
قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب لان النبوة ليست مصدرا الا ان يقال قولهم
بمعنى الرفعة على حذف مضاف اي بمعنى ذي الرفعة والمكان المرتفع من الارض
مرتفع عن طور الخ هذا بناء على ان لفظ نبي الغير المهموز اسم فاعل وفي نسخة مرفع
بضم الميم وفتح الواو وعليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى الحد وبمعنى القدر وكلاهما
صالح هنا وقوله باختصاصه باوه سببية وقوله بالوحي البا داخلة على المقصور
عليه او المقصور وكل صحيح   وخطاب الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله

تعالى

تعالى اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبيا
بل لبعضهم   ذاتية للنبي اي لازمة للنبي وسند كونها ليست صفة ذاتية له ان
النبي من نوع البشر ويستحيل اختصاص بعض افراد النوع بامر ذاتي كان ناطقية للانسان
لاستوا افراد النوع جميعا في الحقيقة ولوازمها ومما يرد على الكرامية قوله قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي فاثبت لنفسه البشرية والتميز بالوحي وهو امر عارض جايز
خصصه الله به دون ساير الافراد لا ذاتي والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستاني
بوزن جرام ومقتضى هذا التحقيق البا في المنسوب وكسر كافه   ولا مكتسبة اي كما
العلم كما صار اليه الفلاسفة وقضية كلامه ان النبوة عندنا هي النبوة عندهم
لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التي زعموا انها مكتسبة بالرياضة هي
صفا مراة القلب وجلاؤه الى ان يتهيا لما يتهيا لادراكه غيره ونحن نقول باكتساب
هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا هي اختصاص الشخص بسماع وحي
من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى
وحينئذ فليس الخلاف بيننا وبينهم معنويا وانما هو لفظي راجع للتسمية اي النبوة اسم
للمعنى الذي قالوه او لا نحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب   التزكية اي تزكية النفس وتطهيرها
من الصفات الذميمة   والتحلية اي التزين بالاوصاف الشريفة وقوله هنا
لا بكسر الصاد ككتاب اي جلاء فالنفس كالمراة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة
والتلبس بالاوصاف الشريفة يجليها   في مراة النفس من اضافة المشبه به
للمشبه   الى انها غاية للصقال وفي الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة
بهذا المعنى الذي هو صقال النفس بالتزكية والتحلية الى ان تتهيا لادراك ما لا
يدركه غيرها   وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله الى اصطفا
الله عبدا اي اختياره وتخصيصه عبدا بالوحي اليه   فرسالة اي الملهم
بالمختص بالاول اي بالطرف الاول وهو سماع الوحي من الله وقوله والثاني اي
وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ   فالرسول الخ نظر هنا التفريع مع ما فرع
عليه فان المفرع عليه الذي هو المختص بالاول والثاني الخ لا يقتضي نسبة بين
الرسول والنبي بل الذي يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جا بالمفرع عليه
في اسلوب يقتضي ما ذكره من التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبي وان اختص بالاول

والثاني فرسول ايضا قوله وقيل هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى وهو انسان اوحي اليه بشرع
وامر بتبليغه من التباس الدال بالمدلول   بوجه اي لانه لا يشترط في الرسول
على هذا القول ان يكون من البشر لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا وانما يشترط ذلك
في النبي   فيجتمعان في الرسول من البشر اي يجتمعان في من اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه من البشر   مع انه يوحي اليهم اي بالاحكام مخصوصون بها في انفسهم
اهـ وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد وصفه الله في
التنزيل بالنبي والرسول وكذا قال في حق موسى واسماعيل عليهما السلام وكان
رسولا نبيا فهذا القول القايل بالتباين يدافع ما في التنزيل من اجتماعهما   في
حكم الرسالة الحاصل انه اختلف في حكم الرسالة هل هي جايزة او واجبة او
ممنوعة الاول مذهب اهل السنة والثاني للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم
الرسالة جار على اقسام الحكم العقلي   مذهب اهل الحق ان الرسالة اي التي
هي تخصيص بعض البشر بسماع وحي وامره بتبليغه للخلق وقوله جملته اي لان
ارسال الرسل وان لم يشتمل على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى
على ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة اليه تعالى فلا يجب عليه وغاية
تلك الحكم حتى يكون الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مترتبة على
الارسال وغاية له   واوجبتها المعتزلة ان قلت كيف انهم يوجبونها وهم
يقولون باستقلال العقول بادراك الاحكام من غير حاجة الى الشرع فهم احرى
بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث واجيب بانهم يقولون ان العقول وان
كانت تستقل بادراك ما ذكر لكن اراء الناس تختلف واهواءهم لا تاتلف وهذا
موجب للتنازع والتخاصم والتعادي والتظالم فكان الاصلح بهم ان يقيم الله
لهم خليفة في الارض مؤيدا بالمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين فينقاد
اليه الكل ويسمعوا ويطيعوا فيؤلف بين الناس ويوقفهم على ميزان العدل
والانصاف فيستقيم التقابل والتحاكم وينقطع التخاصم والتظالم واذا كان هذا
هو الاصلح في حقهم وجب عليه بناء على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح عليه لعباده   ومنعتها البراهمة جماعة من الهند ينتسبون لرجل
يقال له برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع
بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع الرسل وشبههم ان العقل يغني عن

البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبيح وما لم يحكم فيه بحسن ولا
قبح يفعل عند الحاجة اليه وحرم فارسال الرسل عبث وهو على الله محال واما المعتزلة
فقد علمت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من المصلحة فيقولون ان البعثة اصلح
للعباد لما اشتملت عليه من المصالح والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا
بمعنى انه لا يمكن تخلف ذلك   ان تحقق ما مضى الخ راجع لفساد المذهبين على
اللف والنشر المشوش فتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصلح يقتضي اصل التحسين
والتقبيح يقتضي فساد مذهب البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الاصلح الصلاح
والاصلح يقتضي فساد مذهب المعتزلة   واما المسيلة الثلاثة اي وهي اقامة
الدليل على ثبوت الرسالة   ما يتعلق بها اي الكلام الذي شانها الشامل لها
ولما يتعلق بها من باقي النبوة وكان الاولى ان يقول فيذكرهم مع ما يتعلق بها
وقوله مع لفظ العقيدة يعني قوله الاتي وتنفصل سبحانه الخ   عن الله كذا
في نسخة ولا يخفى عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولى نسخة امر الله
اشارة منه الخ انت خبير بان تبليغ الاحكام الذي جرا عليه في المتن هو على
طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال الش هنا وما جرى عليه في المتن
يقتضي ان تبليغ الاحكام هو الفايدة في بعث الرسل وليس كذلك بل هو بعضها
كما جرى عليه الش   وخص الجواب عما يقال حيث كان لبعث الرسل فوايد
فلاي شي خص هذه الفايدة وهي التبليغ للاحكام التكليفية والوضعية بالذكر
دون غيرها من الفوايد   لانها مقصورة عليهم اي على الرسل لا يمكن الخ وفيه
ان الظاهر ان احكام الاخرة كالحشر والنشر ونحوهما يدرك بالعقل وليس كذلك
واجيب بان الحصر اضافي بالنسبة للاحكام العقلية كما اشار له بقوله وما غيرها
الخ   مما اوضحوه بيان للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اوضحوه والمراد
بالاحكام العقلية الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالاله كثبوت القدرة
والارادة له تعالى والاتقان لو قال من نحو الاحكام العقلية ليناسب السياق
الاتي ويكون موافقا لقوله بعد وشبهه   وادلتها القطعية نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وكان ربك بصيرا فقال لا بد وهو السميع البصير
وغير ذلك   فقد يتوصل الخ ظاهره ان الاحكام الاعتقادية بعضها قد
يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل اليه مع ان الاحكام العقلية التي توقف

دلالة المعجزة عليها وكذلك التي لا تتوقف دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى
ان يقول فقد يتوصل العقل بدونهم اليها في هذا النوع اي وهو ما او نحوه
من الاحكام العقلية وقوله وشبهه اي كالاحكام الطبية والسياسية وقوله انهم
ارشدوا الخ بدل من الفائدة وقطعوا معاذر الخلق من كل وجه فلا عذر
للانسان فيما يتعلق بالالة ولا فيما يتعلق بالاحكام التكليفية او الطبيعية او
السياسية ومكارم الاخلاق وغير ذلك فان الرسالة مشتملة على ذلك
هو الحكم على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب
الله اي كلامه الدال على ان هذا الشي سبب او شرط او مانع ووجه الحصار
فيما ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد من وجوده
وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني المانع والثالث
الشرط والمجعول امارة اما فعل المكلف كجعل السرقة سببا في القطع او فعل
ما هو من جنس فعل المكلف كاتلاف الصبي مال الغير فهو سبب للزوم وما هو
خارج عن ذلك كجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر لتلك
الاشيا اي التي هي الامر والنهي والاباحة فالجرور تنازع فيه كل من السبب
والشرط والمانع لحكم الشرع اي كتعلق حكم الشرع على دخول الخ وهو
دخول الوقت والعدة وانعقاد البيع دخول الوقت اي وقت الصلاة
وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد وانعقاد البيع
كانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة وكذا يقال فيما بعده واعلم ان العدة باعتبار
منع النكاح سبب كما قال الش واما باعتبار الجلة فهي مانع وكذلك انعقاد
البيع فانه سبب في اباحة تصرف المشتري في البيع ومانع من اباحة تصرف
البايع فيه كالمباح تدخل بالكاف المكروه وخلاف الاولى اذ كل ذلك
لا يعرف الخ الاشارة راجعة للاطراف الثلاثة وهي الطاعة والمعصية وما بينهما
وهو بيان لما عرفت لقول المص لما عرفت فكان المص قال لان العقل لا يدرك
دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما فيهما لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف
الا من الشرع وتفضل ضميره يعود على الباري اي وتفضل الباري سبحانه
علينا وعليهم واشار المولف بقوله تفضل الى ان خلق المعجزة ليس واجبا
على الله وانما ذلك فضل منه تعالى واحسان لهم حيث ايدهم بها ولنا حيث

بين لنا

بين لنا طريق الاستدلال على ما كلفنا به من اعتقاد صدقهم ليثيب المستدل وقوله
تاييدهم اي تقويتهم ونصرهم بالمعجزة بما هو من شانها بقوله الدالة على صدقهم
ثم اخذ في تصويرها المعجزة فقال وهي فعل الله وفي بعض النسخ وهي فعل الله خارق
وفي بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها الاضافة او الصفة وهذا هو الذي
اشار اليه في المسالة الثالثة وسياتي الكلام على القيود الدالة على صدقهم
اي في دعواهم الرسالة وما اتوا به من الاحكام متحدا الخ اي يجعلون ذلك
الخارق دليلا على الصدق حقيقة كان يقول اية صدقي ان يكون كذا او حكما
كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح غير مكذب اي بمدعيه اي المدعي
انه اية صدقه اطلق اي مجازا من اطلاق اسم الخاص على العام لان الاية
الدالة على صدق الرسل اعم من ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق
الذي ليس مقارنا لدعوى الرسالة فصدوق المعجزة بعض مصدوق الاية
الدالة على صدقه واعلم ان المعجزة في الاصل اسم لمثبت المعجزة ثم استعمل في
مظهر المعجزة ثم استعمل فيما هو سبب للعجز وهو في الاية الدالة على صدق الرسول
وحجول لشماله وصفا التاء في لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة
او للمبالغة كالتاء في علامة على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول بالترادف
والاتحاد لو عبر بالرسول الا ان يقال اراد جنس النبي عليها اي على الاية
الدالة على صدق الرسول يشعر تحقيقه العجز لاضافة للبيان ومعنى
الاشعار بالعجز الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها اثبتت العجز للمعارض
لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه الحقيقي ومعنى المعجز الحقيقي المثبت للعجز
ولا يصح ثبوت المجازي ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي بحيث تكون الاية
مثبتة للعجز المعارض ليست من جنس مقدور البشر اي كانشقاق القمر وقوله
فلا يصح لفظ المعجز حقيقة لان اطلاق اللفظ فرع عن امكان معناه
يفارق المعجوز عنه اي ولا يتقدم عليه ولا يتاخر عنه والمعجوز عنه هنا
هو المعارضة اي الاتيان بالمثل وهي منتفية وهو نفي معنى وجودي
يفارق المعجوز عنه فلا بد ان يكون المعجوز عنه امرا وجوديا فكان العجز امر
وجودي يضاد القدرة منعه من المقدور اختيارا وتلك المعنى هو العجز
والمعجوز عنه هو المقدور وهو مقارن له والمراد يكون المقدور معجوزا عنه

عنه انه لا يقدر على فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وانه وجد منه اضطرارا والاية
الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور التركيب يقال انها مثبتة لعجز
المعارض مع ان المعجوز عنه هو المعارضة اي الاتيان بالمثل منتفية والعجز بحسب مقارنته
للمعجوز عنه وحرفلا بعجز عنه وجود الاباحة الداله على الصدق واطلق العجز على انتفا
القدرة اي من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فانتفا القدرة على المعارضة لازم للعجز
عن المعارضة لان العجز عن المعارضة من وجودي يمنع منها فينتفي معه القدرة عليها
كما يتسامح في الجهل الخ حاصله ان الجهل قيل حقيقة في المركب وهو ادراك
النبي على خلاف ما هو عليه مجاز في البسيط وهو انتفا العلم بالنبي وقيل انه اسم للقدر
المشترك وهو انتفا العلم بالمقم وقيل انه مشترك بين الامرين وهو المشهور والشارح
جار على الاول لانه قال كما يتسامح في الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه على انتفا العلم
مجاز مرسل من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك النبي على خلاف
ما هو عليه عدم العلم بذلك النبي الوجه الثاني من التوسع اي وجهي التوسع
يشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجزة يشعر بان ذلك الخارق وهو الاية هو الذي
اوجد العجز وليس كذلك بل الذي اوجده هو الله تعالى فقوله يشعر بفاعل العجز اي يشعر
بان ذلك الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله انه تعالى اي والحال انه تعالى هو
الذي اوجد العجز وانه يسمى بها فعل الخ اما واقعه على الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي
فعل الله العجز عنده معجزا ثم ان هذا يقتضي وجود عجز المعارض عند الاية الدالة على
صدق الرسول وهو يدافع ما تقدم من علم وجوده فكانه هنا جرى على ان العجز غير
وجودي وانه سلب القدرة على المعارضة قوله وهي فعل الله الخ ترك الكلام
على صدر المتن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام على الوصف اعني قوله الدالة على صدقهم
اعتمادا على ما ياتي له من الكلام في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية
فشرح هذا الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ وقوله يستبين اي يبين
فالسين والتا زائدتان للتاكيد والسبه اي البيان فاحترز بالاول الفا واقعة
في جواب شرط مقدم مقدر اي ان اردت ما عني بذلك التعريف فاحترز بالاول الخ وانت
خبير بان الاول جنس في الحد والجنس لا يناسبه ان يقال عند الكلام عليه احترز به عن
كذا بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنفي منصب
على المقيد ثم ان الاقعد سوقه في اسلوب التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه

هو الانسب

هو الانسب في توجيه خروج القديم عن الجنس كذا قيل وقد يقال ان انما للتعليل لا
للتنويع ودخل فيه اي في الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي تعلقت
القدرة الحادثة به وهو الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة النبي للقران طلبا للايضاح
والمراد بالقران الالفاظ اي الحروف المتلفظ بها لرسول الله الاضافة للعهد اي
لرسول الله المعهود وهو سيدنا محمد دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست
تلاوة غيره معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للتالي اذ غيره الخ سند
لكون تلاوة النبي للقران معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا للنبي ولا للتالي
وليس الواو تعليلية لانه توجيه لمضمون قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما
هو مجرد الحكاية لانه ليس اخذه عن الملك بخلاف النبي فانه وان كان حكاه لكن بعد
ان اخذه عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقران والمختص بالنبي هو
الاخذ للقران عنه الملك فالمعجزة مختلفة وحينئذ فيكون هو اي اخذه عن الملك هو
المعجزة في الحقيقة لا نفس التلاوة كما يقتضيه اول الكلام تامل وانقياد الشجر
اي اذعانها له بالرسالة وامتثالها لاوامره ونحو ذلك اي كانشقاق القمر
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم وكان الاولى عدم الجمع بين كاف التمثيل والنحو
لاغنا احدهما عن الاخر من النوع الثاني اي مما لا يتعلق به القدرة الحادثة
وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان يكون غير مكتسبة اي من الامور التي
لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض
الاصحاب وهو ما اشار له المص بقوله وعند بعض اصحابنا والثاني قول الجمهور
وهو ما صدر به المص لا الاول اي الذي الفعل الاكتسابي فلا تكون المعجزة منه
اصلا وقوله على هذا اي القول المشار له بقوله وعند بعض الخ وقوله في نظمه اي في
نظم هو اي لا في تلاوته لان التلاوة مكتسبة للنبي واما ذات اللفظ فليس مكتسبا
له واطلاع عطف على نظمه اي وفي اطلاع الله النبي على ذلك النظم من الملك
والاطلاع هو تعلق قدرة المولى بكون النبي يطلع على ذلك ويتلقاه ويأخذه من الملك
وحينئذ فهو من افعال الله وكلا الامرين اي وهما النظم المخصوص والاطلاع
عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاول فظ واما الثاني فلان الاطلاع كما
علمت عبارة عن تعلق قدرة المولى ولا شك ان هذا ليس فعلا للنبي وهذا الثاني
اظهر فيه نظر بل المراد على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب يعني

انه احترز بالشرط الاول فقدم ما فى التعبير بالاحتراز وتعبيره بالشرط غير مناسب لان
الاول وهو فعل الله جزء من ماهية المعجزة لانه جنس فى تعريفها وليس شرطا خارجا عن
ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالركن الذي هو مراد ولو قال
يعني انه خرج بالاول الخ هذا وجه كون القديم ليس معجزة وحاصله ان القديم يشترك
فيه المحق والمبطل فلا معنى لان يقول ايه صدقى كون الاله عالما او قادرا ونحو ذلك لان
ان المبطل كالمتنبي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص ثم ذكرت الخ ثم للترتيب
الذكري وقوله فى اشتراط اي وعدم اشتراط ذلك ففى الكلام حذف الواو مع ما عطفت
ونظير ذلك الاشارة راجعة لما مثل به ابن دهاق وانت خبير بانه لم يتقدم
له نظير وخروج فلا موقع لكلمة ايضا ومثله اي ومثل ابن دهاق القول بعدم
الاشتراط بتلاوة النبي الخ فالضمير المستتر فاعل مثل وهو عائد على ابن دهاق والبارز
فى المنصوب عائد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة المفهوم من
المقولين والتحلق هو بالحاء المهملة والقاف اي الدوران مع الطيران فى الهوى وقوله
اذا وقع بها اي واما اذا لم يقع بها فليست بمعجزة وقوله لا على سبيل التاثير اي بل
على سبيل الكسب واضافة سبيل للتاثير بيانية وجعلها اي الافعال الاكتسابية
ومن جملتها ما جرى عليه الكلام وقوله من حيث فعلها الباري اي من حيث تعلق قدرة
الباري بها لا من حيث انها مكتسبة اي لا من حيث تعلق قدرة العبد بها
ومال اي امام الحرمين الى ان القدرة الخ وفيه ان هذا مناقض لاول الكلام لان
اهل الكلام افاد ان المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور
واخره يوافق قول البعض واجيب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك
لان شرط ثبوت كون الخ الاولى حذف ثبوت ان يكون مسبوقا بدعواه اي والفرض
ان القدرة لم يتحدا بها فينبغي الخ المناسب ان يقول فيتعين ان لا تكون القدرة
معجزة الا ان يتحدا بها النبي والفرض انه لم يتحد بها فليست بمعجزة وقد يقال ان
امام الحرمين القايل ان القدرة على الفعل المكتسب معجزة يقول ان كان النبي متحديا
بها تامل وذلك ان تقول سيأتي فى كلام المص ان التحدي قد يكون مطابقة وقد
يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفى باللزوم فالتحدي بالحركات يكون تحديا بالقدرة
عليها استلزاما فان قلت الخ لما كان ما جرى عليه من التعريف يعرض سؤال
نظرا لقوله فعل الله الخ اراد بالنبي الجنس وكان الانسب توجيه لتقريره ودفعه فقال

فان قلت

فان قلت قد يتحدا النبي الخ اراد بالنبي الجنس وكان ان يعبر بالرسول او انه
جار على القول بالترادف كما قال عليه السلام الخ اي قال ذلك لما نزل قوله
تعالى والله يعصمك من الناس فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتله وضربه
ثم اقضوا الي اي امضوا الى اذيتي ولا تنظرون اي تمهلوني فلا تحصلون مقصودكم
كالضرب والقتل اي فقد تحدي كل من سيدنا محمد ونوح بعدها
فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التي تحدي بها ليست هي العصمة بل اخباره بها على
وفق ما هو حاصل فى الحال اخبارا ناشيا عن علمه ان علمه اي ادراكه واخباره
الضمير راجع للنبي الشامل لسيدنا محمد ولسيدنا نوح وقوله بذلك اي بعدم الفعل
تنازعه كل من علمه واخباره وقد يقال العلم امر خفي فلا يقع التحدي به فالذي يقع
به التحدي فى الحقيقة الاخبار الناشي عن علمه على وفق ما ظهر متعلق باخباره
اي على وفق ما هو حاصل فى الحال وما يحصل فى المستقبل وليس المراد على وفق
ما ظهر فى الماضي لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخباره بعدم قتله
فى الحال والاستقبال هو المعجزة خبران وانت خبير بان سهلها ان العلم
والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة الا ان يقال افراد الضمير باشارة
لما قلنا من ان المعجزة فى الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشي عن علمه بعد قوله
اي بعد قول المعرف المعجزة او ما يقوم مقامه تنازع فيه زاد وقال فدخل بهذه
الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا فى التعبير بالاشتراط
شيء اذ الفعل من ماهية التعريفي لان المعجزة لا يتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال
يتوجه على اخذ الفعل فى التعريف ويسقط اشتراط قد تكون الخ قد للتعليل
كالتحدي بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة اذا تحدا بها لان ظاهره ان المعجزة هي
التحدي وليس كذلك فى الحالين المراد بهما قوله صلى الله عليه وسلم وقول نوح
وكان الانسب ان يقول فى المثالين بدل قوله فى الحالين عدم فعل منهم اي من الخلق
وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المعدوم من الخلق فقوله ضربها اي فرضها
وعينها ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة فى كون المتحدا عدم فعل الخ قال
الخ وكان الاولى ان يقول لمدعي الرسالة بدل قوله مدعي النبوة اجاب ابن دهاق
الاولى واجابوا بالواو عطفا على قوله قال الشيخ اي لاجل هذا السؤال قال الشيخ
الاشعري الخ ولاجله اجاب ابن دهاق الخ والاشعري قبل الاعتراض الوارد على

الحد فزاد تلك الزيادة لاجل دفعه وابن دهاق لم ينقل هذا الاعتراض ويمنع وروده
على الحد وعبر السعد فى المقاصد بقوله امر خارق للعادة الخ بدل فعل قال لتناول
الفعل كالنجار الماء من بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار قال ومن اقتصر على
الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما او بقا الجسم على ما كان عليه من غير
احتراق على وفق الواقع اي الحاصل فى الحال والاستقبال ولا شك ان
ان الاخبار بهذا الامر المغيب ناشا عن علم لم يحصل من غيره فهو معجزة لانه فعل
لله خارق للعادة واجاب امام الحرمين هذا جواب عما استدركه المص من قوله
ومثله اذا قال المتحدي الخ واما جواب ابن دهاق فهو جواب عن المتحدي
بالعصمة عن الاذية والقتل بان القعود المستمر هو المعجزة اي والقعود
فعل وحاصله ان قول الرسول اتني ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم شهرا
مثلا المتحدي به هو قعودهم شهرا لان عدم قيامهم هو قعودهم والقعود
المستمر شهرا معجز وهو فعل وكذا بقوله اى امام الحرمين وهذا من عند المص لا
انه ناقل له وقوله ان الترك اي للايذا فى للمثالين الاخيرين اعني قوله
عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وقول نوح ثم اقضوا الي ولا تنظرون
وكلا الجوابين اي جواب ابن دهاق وجواب امام الحرمين بما ذكر في الجوابين
وهي الاخبار بعدم الايذا على خلاف المعتاد بعدم الفعل متعلق بوقوع
وقوله على الغرض اي فى المسالة المفروضة وهي الممثل لها بقوله عصمني ربي
ويقول المتحدي المدعي للرسالة اية صدقي ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم
مدة كذا ونحو ذلك وهو خاص بالامام فيه ان هذا ينافي قوله اولا وكلا
الجوابين غير مستقيم لوجهين فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين يرد عليه الوجهين
الوجهان وكلامه هنا يقتضي ان كلام الامام غير مستقيم لوجهين وجواب
ابن دهاق غير مستقيم لوجه واحد تامل لكان المتحدى به عدما اي ومنهم
ان القدرة لا تؤثر فى العدم فلا يكون فعلا فان اجاب الخ اعلم ان تعلق
القدرة بالوجود متفق عليه واما تعلقها بالعدم فمختلف فيه فقال بعضهم
وهو القاضي ومن تبعه انها تتعلق به وقال امام الحرمين ومن تبعه لا تتعلق
به القدرة لان الحادث اما جوهر او عرض والعرض من صفات نفسه انعدامه
بمجرد وجوده وعدم بقايه والجوهر او عرض والعرض شرط بقايه امداده بالاعراض

فاذا اراد

فاذا اراد الله عدمه حبس عنه للاعراض فينلاشا اذا علمت هذا فقول الشارح فان
اجاب اي امام الحرمين بان العدم الاضافي فعل اي كالفعل فى تعلق القدرة بكل وقوله
وان العدم اي الطاري على الجوهر وقوله ليس بقطع الاعراض اي ليس بسبب قطع
الاعراض وحبسها عنها لم يستقم له ذلك هذا جواب قوله فان اجاب والاشارة
للجملة لمضمون ما وقع به الجواب لان رايه اى امام الحرمين وقوله ان العدم الطاري
اى سوا كان طاريا على الجواهر او على الاعراض وقوله فبطلت حيلته اى حيلة امام
الحرمين وهو ما تحيل بها فى مسالة التحدي بالعصمة حيث قال ان المتحدي به فعل
وهو ترك الايذا على خلاف المعتاد وترك الايذا عدم اضافي تتعلق به القدرة فيكون
فعلا وليس المتحدي به عدم الفعل تقييد الشيخ اى وهو قوله او ما يقوم مقامه
وفيه ان زاد تلك الزيادة لاجل تعميم الحد وشموله للفعل وعدمه وليست تلك
الزيادة تقييد افكان الاولى ان يقول اتباع تعميم الشيخ وهذا مع ما قبله كلام المص
فى جميع الصور اي صور المسالة المقابية اى فى كل صوره وقع فيها التحدي
ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب امام الحرمين فليس بمضطرد فى جميع الصور كما سلف
مما اشرنا اليه اي مما ذكرناه وقد يجاب عنه اي عن ابن دهاق
اما مطابقة اى اما فعل مدلول على التحدي به مطلقا كما لو قال اية صدقي انشقاق القمر
فان الانشقاق متحدا به وهو فعل مدلول على التحدي به مطابقة وقوله او لزوما
اى او فعل متحدا به مدلول على التحدي بالزوما كما اذا قال معجزتي ان لا يقوم احد من اهل
هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم قيام احد من
هذا الاقليم مدة الشهر لكن التحدي بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره
به على وفق الواقع ولا شك ان علمه بما لم يعلم به سائر الناس واخباره المطابق عنه
مخبروا به من الغيب فعل فصار التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام لا با
لمطابقة اذ لم يقل انه صدقي علمي وخبري المطابق للواقع وكذا يقال اى المص لم يقع
اختصاص هذا الجواب بابن دهاق فى قول النبي عصمني ربي فان المتحدى به مطابقة عدم
الايذا او القتل والتحدي بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره به على وفق
الواقع فصار التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام ثم ان ظ المص يقتضي ان
هذا الجواب انما يتجه لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايض بان
يقال متى كان التحدي بان لا يقوم احد مطابقة كان بالقعود المستمر التزاما بل اللزوم

في هذا ابين من الاول وقد يقال ان المص لم يدع اختصاص هذا الجواب بابن
دهاق لكن لما كان جواب امام الحرمين منتقضا بعدم اضطراده في جميع الصور ولو
اجيب عنه بهذا الجواب لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر وفيه نظر اي في كون التحدي
اية في المعجزة فعلا مدلولا على التحدي به استلزاما نظر وذلك لان المعتبر في
دلالة الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول
عليه بالمطابقة والمعنى المدلول عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم الزوجية للاربعة
والفردية للثلاثة واللزوم الذهني منتف هنا سوا قلنا ان المراد به اللزوم البين بالمعنى
الاخص او بالمعنى الاعم اذ قد نتصور التحدي بامر يعجز كالعصمة وعدم القيام شهرا ولا
نتصور التحدي بالعلم بذلك والاخبار عنه وكذا لو تصورنا العصمة والعلم والاخبار
بها على وفق الحاصل في الحال او تصورنا عدم القيام شهرا والعلم بذلك والخبر به
الموافق للواقع فان العقل لا يجزم باللزوم بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان
هذا التعميم لا يفيده كلامهم فان المتبادر من كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل ان
يقال وجه النظر ان اللزوم اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني لا يقع به التحدي
لان شرط المتحدى به ان يكون المتحدى به واضحا حتى لا يكون فيه التباس واحتمال
والاول غير مطرد لعدم انضباطه لتفاوت اذهان العقلا فقد يكون اللزوم
بينا ظاهرا عند شخص وخفيا عند شخص اخر ويحتمل ان يقال وجه النظر كل ولعله
مما ذكر واحترز بقوله خارقا من المعتاد المراد بالمعتاد ما يقع بين الناس دايما
او غالبا كان يقول اية صدقي طلوع الشمس من المشرق او امطار السما في هذه
السنة فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي فيه المحق والمبطل وهو
المبتلى ومن المعتاد السحر الخ لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه للكلام عليه
خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه اي كالشعوذة ومرجعها لسرعة اليد مع
اخفا السبب في نحو اظهار القطع والقتل والغرس واما السحر فهو علم بكيفية
استعدادات تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بلا
معين وفايدته التغير من حال الى حال وينبغي انه يعلم انه قد وقع الخلاف في السحر
قيل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق الاول للقرافي وهو ما جرى عليه الكلام حيث
قال ومن المعتاد السحر والثاني لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن جعل
السحر خارقا لكن ليس خاص هذا لا يظهر كونه علة بقوله لجعل السحر خارقا

لان السبب

لان السبب الخاص يوجب الخارجية فلعل اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن السبب
خاص وهي احسن وحاصله ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو
وان كان خارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة بها بل الى
قدرة الفاعل المختار كخوارق الانبيا والاوليا كحجر المغناطيس الاضافة للبيان
انما اشترط كون الفعل خارقا في التعبير بالاشتراط تجوز لان الخارق من ماهية
التعريف لا انه شرط فيه لعدم ثبوت الاعجاز بدونه اي بدون الخارق والاعجاز
حقيقة الذي هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المعجزة الخ هذا توضيح
لما قبله وليس مغايرا له فلو حذف لفظ ايضا كان اولى ينزل منزلة التصديق
بالقول اي ينزل منزلة تصديق الله له لقوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وهنا
تقتضي ان دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية وسياتي ما فيه لا يدل
على ذلك اي على التصديق او على الصدق المفهوم من التصديق لعدم اختصاصه
اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق بل يجري في الصادق والكاذب ولا يشترط
كون الخارق معينا من جهته اتفاقا اي بل يجوز ان يقول اية صدقي ان يخرق
الله عادته اليوم او غدا من غير ان يعين الخارق وانما يتعين بفعل الله تعالى
فاذا خرق الله عادته اليوم او غدا بان فلق البحر او شق القمر فقد صدقه بذلك
وهو معجزة له معينا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة وان يعرى
اي وان يخلو المعتادة وصف كاشف للحيل وقوله في الكثرة اي اعتبارا
مصاحبا للكثرة او مصاحبا للندور فالاول كحجر المغناطيس والثاني كالسحر
ولاجل هذا ان النوع النادر بيان لاسم الاشارة فكانه قال ولاجل ان النوع
النادر من المعتاد لا يدل على شي اي لا تدل على الصدق وفي بعض النسخ ولاجل
ان هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل الخ ومحط فايدة الكلام على قوله لا يدل
لا على كونه من المعتاد فانه لا مدخل في الايراد بل يضعفه وانما المراد ان هذا
النوع لما لم يكن دالا على الصدق من غرابته وندوره اوردوا الاعتراض بان
هذه المعجزة وان كانت غريبة فلعلها من هذا القبيل فلا تدل على الصدق
على هذه الشريطة اي الشرط وهو قوله خارق للعادة
ما تفضل اليه الحكما من العلوم وانواع الحيل الخ هذا بيان لما اي قد استقر
في اذهان العقلا ان الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امورا

عجيبة خارقة للعادة كعلم الطلاسم والسيميا وقوله كالطلسمان ضبطه
بعضهم بكسر الطا والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه بعضهم بكسر الطا
واللام المشددتين وسكون السين بعدها وهي علم بكيفية استعدادات تقتدر بها
النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بواسطة حالات سماوية
كطلوع الكوكب الفلاني او توسطه وغروبه او قطعه منزل البرج الفلاني في برج
كذا او حلوله فيه او اقترانه مع الكوكب الفلاني في برج كذا وبهذا القيد
فارق السحر اذ هو بلا معنى كجر الثقيل بالخفيف هذا من جملة الخارق
الذي نشأ عن الحيل لانه نوع من الحيل الذي يترتب عليها الخارق كما هو ظاهر
وح فيتسدف الكلام والاصل وايقاع الحيل التي يترتب عليها امور خارقة
للعادة كجر الثقيل بالخفيف اي كسبب جره وقد اشتهر في اسرار
الاحجار وفي العبم حذف اي في مقام بيان اسرار الموجودات والسر
اختصاص المغناطيس بجذب الحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار
الافاعي وهذه الاسرار هي العجايب فقد رتا ما ذكر لئلا يلزم ظرفية الشي
في نفسه ولو قال وقد اشتهر بعض الموجودات باسرار عجيبة كان اوضح
فما الذي يومنكم اي يجعلكم امنين من ان يكون هذا الخارق ليس مما ينشا عن
الحيل ولا عن علم الطلاسم ولم لا يجوز ان يكون مما ينشا عنها وان مدعي الرسالة
اطلع على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات او ظهر له سر من اسرار الموجودات
فاتى بامر لمن لا يعرف ان ذلك الامر لا يعد خارقا وظهر له الواو بمعنى او وحاصل
ايراد البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع ودعوى اختصاصه
بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى
الرسالة لانه قد استقر في ذهن العقلا ان الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا
ينشا امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة من هذا القبيل
فلا يفيد صدقه والجواب الخ ملخصه ان تلك الاشيا الناشية عن تلك
العلوم والحيل وان كانت من الخوارق لكن لا يستدل بها الرسول لانه لا يستدل
بالخارق الا اذا علم انه معجز لا تاتي معارضته وهذه تاتي معارضتها وفيه ان
المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد لا من الخارق واجيب بان البراهمة لا يقولون
انها معتادة بل يقولون انها من الخارق ويعترضون بعدم الرسالة فما ذكره في الجواب

منانها

من انها من الخارق على طريق التسليم والتاول او ان قوله انما يستدل بالخارق اي ولو
بحسب الظن نحن نعلم هذه علة اولى والثانية قوله وقد يفترقون الخ والثالثة
قوله وقد جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطواق تفيد العلم بما هو من قبيل
المعجزات فالواو تعليلية اي لانا نعلم قطعا من غير معالجة في بعض النسخ في
غير معاناة وفي كل اشارة الى ان غير الانبيا قد يبرز بما ذكر لكن مع مزاولته بمدة
ومعالجة كثيرة وقد يفترن بالشي اي كدعوى الرسالة وقوله بان ما اتى به اي
شي ابه على صدقه بانقطع عنهم الوهم اي وهم الناس فشخص يخرج الى
شعب اي فمنهم شخص يخرج الى شعب وهو الطريق في الجبل والشعب البالغ الغاية
في البعد وهذا مبالغة في البعد عن الناس حتى لا يتوهم فيه مخالطة السحرة
ونحوهم وهذا الوصف مناسب لسيدنا موسى عليه السلام وفي البوسي الاظهر
ان ثاني المعطين بضم الشين وفتح العين وهو اسم للنبي المعروف وقوله ولم يخالطه
اميا هذا شان سيدنا محمد وما كنت تتلوا الخ اتى به ترشيحا لما ذكره
وقراين الصدق اي وقرابه الصدق المقترنة بالنبي مما يرفع اللبس عنه وهذا
علة رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها والمخالطون للانبيا اي من
الكفار وقوله عن احوالهم اي في انفسهم ما يحيل نسبتهم اي الرسول وقوله
الى ذلك اي المضمون ما اعترض به البراهمة وما مفعول يحدون الى البوح اي
الاظهار مصدر باح بسره اذا ابداه واظهره وجدهم هذا اي لهذا اي لما
ذكر من بنوتهم ويصح ان يكون هذا اقتضابا اي وجدهم بنوتهم افهم هذا او لاحظ
هذا مع ان في نفوس الاعدا اي مع ان في نفوسهم ما يقتضي عدم البوح من
البحث والتفتيش عن حالهم دايما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل على صدقهم
وفي كلام الش اظهار في محل الاضمار ما يحرك اي عداوة وحسد تحرك
والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة اي انهم انتهوا الى البوح بالعناد
والجحد مع ما في نفوسهم من الحسد والعداوة التي تحملهم على التفتيش عن حال
المدعين والعادة تحيل ان يكون الشخص نسبة الى ما ذكروه من السحر والكهانة
الا ويعلم به ويتفرع به ولم يحصل تفريع ولا اعلام والمراد بالتفريع التخفيف ووقع
ذلك المدعي وابطال دعواه الا ويعلم ويتفرع به هما بالبنا للمفعول ويتفرع
بتشديد الواو وبهذا تعرف الفرق الاشارة راجعة لما فهمه مضمون الكلام

السابق من ان المعجزة فعل خارق للعادة لا ارتباط له بسبب فان السحر فعل عادي او خارق
له ارتباط بسبب نادر ثم وضح ذلك الفرق بقوله وهو ان السحر له سبب عادي الخ وقوله
ولهذا اي لاجل الفرق المذكور عرفه ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا في
الش يقتضي اعتماد ان السحر خارق لا انه من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه
وهذا خلاف ماجري عليه في المتن من اعتماد كلام القرافي من ان السحر من المعتاد
وليس خارقا وكانه في الش ظهر له خلاف ماجرا عليه في المتن وهو ان السحر
له سبب عادي اي كالعزايم وكتابة الاسما السريانية في الاوقات المعينة وغير
ذلك يجهل اسبابه اي سبب جهل اسبابه كالعزايم كصنعة
الكيميا اي فان غرابتها بسبب جهل الناس اسبابها بعيد جدا عن زعم
القرافي وبقوله اي واحترز بقوله عما وقع بدون الخ هذا خارج بقوله مقارن
لدعوي وقوله اي بدعوي غير دعوي الرسالة خارج بقوله دعوي الرسالة
كدعوي الولاية اي او كدعوي النبوة فقد دعوي الرساله يشمل ذلك
فيقتضي ان ماظهر على يد النبي غير الرسول ليس معجزة وهذا يخالف ماسياتي
له في قوله هذه المسيلة انما تعرض في حق الرسول الخ المقتضي انه معجزة وهو
الحق فكان المص توسع هنا لاحظ هنا ترادف النبي والرسول هذا الذي
ذكرت اي وهو قيد المقارنة لدعوي الرسالة وبهذا اي بقولنا فانها
لاتكون الخ وقوله بينهما اي بين المعجزة والكرامة على اقوال فمنها ماصدر به
الش من ان الكرامة لاتكون مقارنة لدعوي الرسالة والمعجزة تكون مقارنة
لذلك وهذا مذهب المحققين وعلى هذا لكل منهما قد يقع عن قصد واختيار
ومنها ان الكرامة لاتقع عن قصد الولي واختياره بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار
الرسول وقصد عطف تفسير كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار الخ فقوله
بخلاف المعجزة اي فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد
بالاختيار هنا والارادة اي التي هي القصد الواقع من الرسول للمعجزة
الشهوة والتمني الاولي ان يقول المراد بالاختيار والارادة مايشمل الشهوة والتمني
بدليل التعليل بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد اي وقد
يكون من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة والتمني
وبالنسبة للثاني على حقيقتها وهي القصد للشيء من غير جنس مقدور العبد

اي وغير

وما ناب ونحن النظام الرمز الذي لخلاف في الفرق بين المعجزة والكرامة ...

اي وغير مقدور العبد لا تتعلق به ارادته وقصده وقوله قد يكون من غير جنس
مقدور العبد اي وقد يكون من جنس مقدوره ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته
لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق بفعله لا بفعل غيره والذي يتعلق بفعل غيره
الشهوة والتمني فقولك لاخر اريد منك ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها
بل المراد الشهوة والتمني اي اشتهي واتمني منك ذلك ومن الايمة من فرقه
الخ هذا فرق ثالث وحاصله ان المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخارق
الذي ثبت وقوعه معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة لنبي يقع
كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا ثبت وقوعه
معجزة لنبي ام لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف الكرامة فانها عنده امر معتاد نادر
يمنع هذا اي منع حصول هذا اي الخارق الذي ثبت انه معجزة لنبي كاحيا
الموتى وابرا الاكمه وقلب العصي حية وقوله ومنع غيره اي الخارق الذي لم يثبت
انه معجزة لنبي اطراد جمع طرد وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل
حال فالمعنى على التشبيه اي وفلق البحر كل فرق كالطود وانما يجري الخ اي
وانما يجري الحاصل على ايديهم مجري اجابة الدعوي اي الدعا واجابة الدعا ليس
بخارق بل معتاد يشترك فيه الولي والفاسق لوجود ما في البرية الخ اي وجود
الما او الطعام في البرية يحصل باجابة الدعوة وهو الاشارة راجعة لاصحاب
القول الثالث والرابع وهذا مندفع الخ رد لما جروا عليه من السند وهو الزعم
المذكور بان تحدي النبي اي قوله انه صدقني كذا معتبر الخ قد اعتبر ان التحدي
هو المقيد لانه مطلق والمقيد في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد بمثله وعلى هذا
فالتعبير بالتخصيص اولي من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام ولا على
يد مفتر كذاب اي وحينئذ فوقوع شي من معجزاته على يد ولي لا يودي الى تكذيبه صلى الله
عليه وسلم لان الولي لا يسعى في معارضة النبي وليس كذابا ويدل على هذا
التقييد اي يدل على انه لا بد منه وانه لا يصح ترك الكلام على عمومه
ومذهب المحققين ينافي الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع الخوارق
على يد الولي مقيد بما اذا لم يكن الخارق منافيا للصلاح كالسحر لا تقعد ان لو قال
جواز وقوع الخوارق كلها التي لا تنافي الصلاح كالسحر من دعوي النبوة الاولي
الرسالة وقوله والولي الخ هذا ترجيح لما جرا عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق

كلها على يد الولي فهو في معنى التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير راجع لما يظهر
على يد الولي وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اى من الدلالة على كذبه الذي
ادعاه المحجوبون على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة الخ هذا الحد غير مانع
لدخول الارهاص فيه والمعجزة ويجاب بان هذا تعريف بالاعم المقصد منه
تمييز الكرامة عن السحر وهذا كاف فيه ظم الصلاح ان حمل الصلاح على ما يشمل
الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهريا صوريا ورد
على الحد انه غير مانع لدخول بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح
وهو بحسب الحقيقة في الشرع فاسق او كافر الا ان يقال ان المقصد تعريف ما كان
كرامة عند نا وحجة فدلالة الكرامة على الولاية ظنية ويخرج التعريف على هذا
الدور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قبل ولادته عليه السلام وان حمل
الصلاح في الحد على الصلاح الشرعي الذي هو امتثال المامورات واجتناب
المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح شرعا صلاحا ظاهرا لا خفا فيه بان يكون
ظهوره مع تكرر بحسب عادة انه ليس باستعمال وتصنع لم يدخل الاستدراج و
النور المذكور في التعريف لان زمان عبد المطلب لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح
او ضده فهذا من نوع الارهاص يخرج من التعريف بقوله الصلاح ظاهر وبالكلية من
الارهاص في المحل الذي تحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيد الاخير فعلى
المحل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموما وخصوصا من وجه يجتمعان في
النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب وتنفرد الكرامة في خارق يظهر على يد
ولي وينفرد الارهاص في نحو اظلال الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام
قبل بعثته وعلى المحل الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلي
فان الخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق العام في الخاص او الكلي في جزئيه
فاندفع ما يقال ان ظ العب يقتضي ان السحر شي والخارق فيه شي اخر والامر
ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال الشم كخلاف السحر فانه يظهر على ايدي الكفرة
والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى الشم هنا على ان السحر من باب الخارق وقد
سبق الخلاف فيه هي عبا الخ اي معبر به اى لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه
ان الكلام في حد الكرامة وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى
حذف لفظ عبارة ويقول هي ظهور خارق للعادة اي الخارق للعادة الظاهر

الخ قوله

الخ السحر والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذي خرج بالقيد الاول
السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو مخرج للمعونة والاهانة فكان
الانسب ان لو قال نحو السحر والاستدراج واعلم ان الاستدراج هو كما قال الشم
خلق الخارق على ايدي الاشقيا على وفق مقصودهم كالدجال وفرعون والجهالة
الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق على ايدي العوام المستورين الحال واما
الاهانة فهي الخوارق التي تظهر على ايدي من كان دينه غير مستقيم على خلاف
مقصوده وذلك كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تعود عينه العورا صحيحة
فصارت الصحيحة عورا وكتفله في بئر ليعذب ماؤه فصار اجاجا ويقوله اي
واحترازي واحترز بقوله الدالة على بعثة نبي قبل بعثته اى اعم من ان يكون
بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى الله عليه
وسلم او قبل ولادته كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب لان القبلية
ظرف متسع لقاعدة النبوة الاضافة بيانية وفيه خلاف اي في
ادعايها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف في جواز ادعايها وعدم جوازه
فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف في هاتين المسالتين اعني هل يجوز ان يعلم
الولي انه ولي اولا واذا علم فهل يجوز ان يدعي انه ولي اولا والصحيح عند المنع
انه يجوز ادعاوها ويعلم الولي انه ولي بخلق علم ضروري له كذلك وأي مانع
من هذا ثم يتحدا بها ويقول انا ولي الله وايته ولا بني ان اطير في الهواء
انغلق في الهوا او يشق القمر او ينقلب البحر ولا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى
الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعايها فالافتراق بمطلق الدعوى
قال العكاري واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط الولي مع انه
سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند شم قوله ولا يفرق المعقل الخ قال هناك
وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق حقيقته
المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول الولي هو العارف بالله وصفاته بحسب
الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات
واللذات اى يقول الخ هذا تفسير للتحدي المفهوم من قوله المتحدى به ويعلم
من تفسير التحدي بما ذكر تفسير المتحدى به لان وضوع الاصل يقتضي وضوع الفرع
فالمتحدى به معناه التقول به لدلالته على صدقه ثم وقع اى بعد دعوى

الرسالة اي واحترز بقوله متحدا به مما وقع الخ فالمجرور اعني قوله مما وقع متعلق بقوله
احترز المقدر كالارهاص الخ كذا في بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب
اذ الكلام فيما وقع بعد دعوى النبوة والارهاص قد مر انه عبارة عن العلامات
الدالة على بعثة نبي قبل بعثته فهو خارج بالقيد السابق اعني قوله مقارن لدعوا
الرسالة او تحدي به الخ عطف على قوله بدون تحد به فحاصله الاحتراز
عن امرين احدهما ما لم يتحد به اصلا والاخر ما تحدا به لكن بعد وجوده بحيث لم
يكن مسبوقا بالتحدي فالامران مشتركان في وقوعهما بدون تحد به الا ان احدهما تحدي به بعد
الوقوع والاخر لم يتحد به اصلا التحدي هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي
في الاصل اسم للمماراة والنزاع والمعارضة في السير للابل بان ياتي احد الشخصين بغناء
للابل لاجل رفعها من التعب فتسير سرعة ثم ياتي الاخر بعد فراغ الاول بغناء اخر
ماخوذا من الحدا بضم الحا ويمد ويقصر وهو الغنا للابل ثم نقل لفظ التحدي من
ذلك المعنى وهو المماراة في الغنا لمطلق المماراة والنزاع في اي شيء سواء كان في الغنا
او في غيره ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول ايه صدقي كذا فقول الرسول
ايه صدقي كذا منقول اليه من طلب المعارضة وطلب المعارضة نقل له اللفظ من
استعماله في مطلق المماراة والنزاع ومطلق المماراة نقل اليه اللفظ من المماراة في شيء
مخصوص وهو الحدا اي الغنا للابل اذا علمت هذا فقول الش هو طلب المعارضة
بيان للاصل الاول وقوله من الحدا مقحم لا معنى له في المقام فالمناسب اسقاطه
وبقوله واصله ان يتمادى الحاديان في الحدا وقوله ويقال تحديت فلانا بيان للاصل
الثاني وقوله ونازعته عطف تفسير وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة وقوله
وهو هنا الخ بيان للمنقول اليه الرابع فقد ذكر الش الاصول الاربعة الى انه
لم يرتبها وهو هنا اي في مقام حد المعجزة لا ياتي احد بمثلها اي بمثل
تلك الاية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو اعم من ان
يقول ذلك اولا بقوله فيفعله له هذا التفريع مقحم لان المقام في الكلام
على التحدي فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله نعم الخ نعم تقدر صدورها
من مثله الخ الضمير في صدورها عائد على الاية وقوله من مثله الاولى من غيره
وقوله لا بد منه اي من تعذر صدور تلك الاية من غيره فان المعتاد
الخ هذا محترز الاول وقوله وما تسبقه الخ محترز الثاني لا اختصاص

بيان للاصل الثالث وقوله واصله من الحدا اي واصل التحدي من الحدا وهذا بيان م

لداي

له اي للمذكور من المعتاد وما تسبقه الدعوى من الخوارق وقوله به اي بالنبي
وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص لهما به والخارق قبل الدعوى تتساوى
فيه الاقوال هذا بيان لكلام المتن وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرجه
بهذا الكلام امران احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالارهاص وما
وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحد به اصلا وظاهره انه لم يتحد به اصلا لا قبل
وجوده ولا بعد وجوده وقد علمت ان القسم الثاني في المتن هو ما تحدى به
بعد وجوده تامل وتتكافى فيه الدعاوي عطف تفسير لقوله تتساوى فيه
الاقوال ثم المعجزة ان ادعيت معينة الخ حاصله ان النبي اذا عين معجزة
كما اذا قال ايه صدقي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من ينشق القمر ولا يعارضه من
فلق البحر مثلا وان قال ايه صدقي ان يخرق الله عادته في غد ولم يعين خارقا
ثم ان الله تعالى فعل له خارقا معينا كما اذا شق له القمر فقد اختلف في معارض
هذا الخارق فهل لا بد من مماثلة هذا الخارق بحيث لا يعد معارضا الا من شق
له القمر نظرا لما وقع في الخارج من التعيين وعليه الامدي وعزاه لاكثر الاصحاب
او لا يشترط ذلك بمعنى انه يعارض باي خارق كان كما اذا فلق البحر فيعد معارضا
نظرا لما وقع به التحدي من الاطلاق وهو اختيار القاضي قوله وهو الحق اي عدم
اشتراط المماثلة الذي اختاره القاضي هو الحق والسياق يقتضي ان هذا من كلام
المص وكانه انما اختاره لان من عمم وقال ايه صدقي ان يخلق الله خارقا كان معنى
قوله لا ياتي احد بمثل ما اثبت به ان لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي تحدا
به ولا شك ان من اتى بخارق ما انه لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي تحدا به
ولا شك ان من اتى بخارق ما في معارضته فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد انه لا ياتي
احد بمثل ما اوتيت به في الخارج كما مر في صورة التعيين لكان عينا لما نزل لا يفتح
اصلا قال اليوسي وانما لم استغن الجواب عما يقال لم لم يستغن بقوله
مقارن لدعوى الرسالة عن قوله متحدا به من اشتراط كون المعجزة مقارنة
الاولى من اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة
مشترطة لانها قد تفترق الخ الاولى ان يقول لان الخارق قد يفترق ولا يتحدا
به والا فكلامه يقتضي انها معجزة عنده فقد هذا الشرط وهو التحدي بها وليس
كذلك ولا يجوز الخ هذا مرتبط بقوله متحدا به قبل وقوعه وذلك

لان المتحدا به اما ان يتحدا به على ان يظهر فى الحال اولا وعلى الثاني فاما ان يعين الزمان
الذي يظهر فيه ام لا هذا ان لم يقيده بتاخيره عن مرته وان قيده فهو المشار له بقوله
وهل يجوز تاخير المعجزة الخ وعلى الثاني وهو المنع جرى القاضي وسياتي سنده
قال المص ترشيحا لما جرى عليه القاضي وهو الظاهر وفي هذا ونحوه اشارة الى
ان المص ممن له التصرف فى الفن والترجيح فيه فان قيل قد تقدم ان المعجزة فعل
خارق مقارن لدعوى الرسالة الخ فان اريد بالمقارنة المقارنة فى الوجود حقيقة
لم يصح تاخيرها حتى فى الحياة وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب
فى صحة تاخيرها عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك وح فلا محل
لهذا الخلاف قلت المراد المعنى الثاني وذكر الخلاف فى بعض صوره لا يضر نظر
اليوسي فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله من احكام شرعه بيان لما نص
عليه واضافة احكام لشرعه بيانية وقوله فى حياته متعلق بنص وقوله لا باعث
اي عادة وقوله على تلقيه اي الحفظ وقوله منه اى من ذلك الرسول الذي تاخرت
معجزته لمرته وفى كلامه تسمح لان الحفظ لا يتلقى وانما الذي يتلقى الاحكام فالاولى
اسقاط حفظ بان يقول فان ما نص عليه من احكام شرعية فى حال حياته لا باعث
على تلقيه منه واذا انتفى الباعث عادة على تلقي الاحكام منه انتفت فائدة البعثة
وهي العلم باحكام الله واذا انتفت فائدة البعثة انتفت البعثة هذه المسالة
اي التي نص عليها المص وهي تاخير المعجزة عن الموت ولو كان نبيا الخ مقتضى
ظم العبارة ان ما يايد به النبي الذي لم يامر الخلق بمتابعته ان ايد صدقه فى دعوى
النبوة كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة فى حق الرسول لكن يتعين فى حق
الرسول بخلاف النبي ولذا اجاز التاخير فى حق النبي الذي لم يرسل لان
المعجزة من اصلها فى حقه غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته بخلاف الرسول
فان ارساله بدون المعجزة محال فهي متعينة فى حقه الا على القول بجواز تكليف
ما لا يطاق اذ التكليف بتصديق من لا دليل على صدقه من ذلك لجواز
ذلك التاخير فان قلت اذا كان غير مامور بالتبليغ فما معنى كون المعجزة معجزة
مع انه لا يطلب منه معجزة والجواب ان النبي ان لم يخبر الناس بنبوته وجب على
الناس احترامه فيطلبون منه معجزة على انه نبي لاجل احترامهم له ولم
يامر الخلق اى والحال انه لم يامر وهي حالة لازمة ووافقهم القاضي اي

ووافق

ووافق المعتزلة القاضي على القول بمنع ذلك فالضمير المنصوب بوافق عائد على
المعتزلة فانظر كلامه هنا المقتضي ان القاضي تابع للمعتزلة فى المتن المنع وما
فى المتن يقتضي انه تابع للشيخ الاشعري وهذا تناقض وقد يقال ان القول
بالمنع قول للاشعري ايضا مرجوع عنه وافقه عليه المعتزلة والقاضي فالمعتزلة
بنوا ذلك اي امتناع تاخير المعجزة لبعد الموت وانظر هذا الاستدلال على امتناع
التاخير فانه يجري فى النبي كما يجري فى الرسول وكذا استدلال القاضي الاتي
وقضيته كلامه فى صدر التم ان الخلاف فى الرسول فقط على القول بالتحسين
اي فيقولون ان العقل يدرك حسن تقديم المعجزة على موت الرسول ويستقبح
تاخيرها بعد موته فالاصلح للناس تقدمها ورعاية الاصلح لهم واجب
على الله الى بعد وفاته الصواب اسقاط الى لان بعد لا تخرج عن النصب
على الظرفية الا لشبهها وهو الجر بمن والوفا بمرتبته اى ولا يجب الوفا بمرتبته
الخ راجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له والرسالة
للنبي والرسول وذلك منع للتخلف الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القائلة
لكن التالي باطل فالواو تعليلية والمراد بالناس المرسل اليهم لان الرتب السنية
ونا معها واجبة لهم على الله عند المعتزلة اذا حصل منهم توقير المرسل اليهم
وتعظيمه ممن وجب ان يكون الخ اعلم ان صلة وجب تارة يكون له وتارة
يكون له فكونه لطيفا حكيما من الواجبات له وكونه راعيا لصلاح البرية من الواجبات
عليه على ما يزعمون فقول الش ممن وجب ان يكون اى ممن وجب له ان يكون
حكيما لطيفا ووجب عليه ان يكون راعيا لصلاح البرية فحذف الش صلة وجب
ليقدر فى كل طرف ما يناسبه احدهما من جهة ابطال المناسب حذف
جهة ويقول احدهما ابطال الخ اذ لا معنى لجهة فى المقام واضافة اصل
للتخصيص بيانية وقوله ومراعاة اى وابطال وجوب مراعاة الخ ففي الكلام حذف
مضاف فى ذلك اى فى تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ قد يعلم الله
الخ سند لمنع الصلاح الجاري على تسليم اصلهم الخ او اللام وهو الحسد والمنافسة
ويزول بالنصب عطفا على حسد من عطف المصدر المؤول على المصدر
الصريح بموت محسودهم اى وهو الرسول ما يكون منه الانسب ما كان
منه اى ما بلغه من الاحكام واكثر الكفرة الخ هذا ترشيح لضمون السند قبله

والواو تغليبية وقوله انما اوتوا اى الامتناع فالمعطى هو الامتناع وقوله من حسد
اي من اجل حسد ثم للتعليل والانفة التكبر وهو بالجر عطف على حسد وقوله
من التبعية متعلق بالانفة ومن للتعدية اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم
من وجبت اى ثبتت رسالته ومن اجل الانفة من تبعيته انما اوتوا في
نسخة اي انما اوتوا من حسد وجب رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع
كالاستنتاج لما قبله اي فلا يمتنع ان يكون من معلومات الله صلاح قوم في تاخير
المعجزة واما القاضي الخ حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل انما يوتى به
لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة بعده ومنه بعد الموت لان الرسالة ترجع لتعلق
الخطاب بالرسول ولا خطاب للرسول بعد الموت وحيث كان المدلول معدوما بعد
الموت فلا يكون الدليل كذلك وحاصل رد هذا الماخذ ان الدليل وان كان يوتى
به لتحقق المدلول لكن ليس بلازم مقارنته له لجواز تاخر الدليل عن المدلول لثمرة
وهي بيان صحة ما كان حاصلا قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها
اي من رجوع المجمل للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول بعد الموت
فكيف تكون الاية استفهام انكاري اى لا يصح ذلك اي كيف تكون الاية
لا تتحقق الآن وقت امتناع الرسالة التي هي اى الاية دليل عليها وذلك بعد
الموت لان الرسالة ممتنعة حينئذ لما مر من انها خطاب متعلق بالنبي ويمتنع تعلق
الخطاب به بعد موته ومصدوق الاية في المقام المعجزة ورد اي ذلك
الاحتجاج بانه اى الحال والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله
فانها اي الاية وهذا سند لقوله ولا يضر الخ وقوله يدل على ما سبق اي على صحة
ما سبق وقد جوزنا الخ هذا ترشيح لما جرى عليه من الرد فهو سند ثان
للرد وانت خبير بان هذا اخص من موضوع الكلام في المقام اذ موضوعه تاخير
المعجزة الى ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون مضروب الاجل ام لا واجيب
بان من جوز تاخيرها بعد الموت فلا فرق عنده بين ان تتاخر لاجل معين او لا
ولكنه اقتصر في هذا الدليل على الطرف الاول لاجل مطابقة المنظر به ويتبين
بذلك صدقه اي الرسول السابقة اي على الموت بان القول بذلك
اي بتاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي الكرامة الى ابطال اي وكلما ادى
الى ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير المعجزة لما بعد الموت باطل وقوله

اذ ما من

٢٦٩

اذ ما من كرامة بيان للصغرى ودليل الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاوليا
واجيب الخ حاصله انا لا نسلم القول بتاخير المعجزة يودي لبطلان
الكرامة بل غاية ما يودي الى عدم القطع بان الخارق الذي يظهر على يد الولي كرامة
لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبي و م فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية
من ظهرت على يديه قطعية لعدم القطع بانها كرامة بل غايته اي الاحتجاج
المذكور يوجد بفتح الجيم اي بما اوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة ج
دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه فان دلالة الكرامة اي الحقيقية
التي لا احتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد يقال شرط الكرامة ان يظهر
الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح وشرط الاستدراج ان يكون من ظهر الخارق على يديه
كافرا او ضالا مضلا و ح فهما متباينان و ح فكيف يتطرق احتمال كون الكرامة
استدراجا واجيب بان ما تقدم من المباينة بينهما انما هو بحسب الظاهر وهذا
لا ينافي ان يكون الخارق الذي يظهر على يد الصالح استدراجا في نفس الامر بان كان
ذلك الصالح الذي ظهر الخارق على يديه سبق القضا بانه لا يختم له بالسعادة
فذلك الخارق في الظاهر كرامة في نفس الامر استدراجا ولهذا اى ولاجل كون
الكرامة يحتمل ان تكون استدراجا كان الاولون اي وهم السلف الصالحين
الصحابة والتابعين وخص الاولين بالذكر مع ان المحققين العارفين من المتاخرين
كانوا كذلك ايضا لان معظم ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال السري السقطي
لو دخل رجلا بستانا وعلى كل شجرة منه طاير ينادي بلسان اولي الكرم هذه الشجرة
بالاكل منها ولم يخف الله وامن من مكره كان ممكورا به واحتج ايضا
القاضي في اكثر النسخ بالبنا للمفعول وهو مناسب وفي بعضها بالبنا للفاعل وذلك
يوهم ان القاضي جرا على ما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ولفظة ايضا
مناسبة على النسخة الاولى لان الاحتجاجات السابقة لم يجر عليها وانما
احتج بها غيره له قد تضيع الخ قد للتحقيق لا للتقليل كما يفيد ذلك
ما ذكره بعد من العلة ولانه لو كانت للتقليل كانت القضية جزئية فلا تدل على
المدعى لان قصاراه اي غاية ما يفيده هذا الدليل استبعاده الخ وحاصله
ان علم وجود الباعث عادة على تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيده استبعاد
تلقي الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد تلقي الاحكام عنه

بجامع جواز تلقيها عنه وحيث تاخير المعجزة لبعد الموت لا يلزم عليه ضياع فايدة
الرسالة لجواز تلقي الناس عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة فلا يصلح
ان يكون دليلا على عدم الجواز اى على عدم جواز تلقيهم الاحكام عنه الذي تضييع معه
فايدة البعثة والحاصل ان فايدة البعثة وهي العلم باحكام الله انما يضيع
لو كان اللازم على تاخير المعجزة لما بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه بتحقيقه
وهذا غير لازم للتاخير المذكور بل اللازم له انما استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد
تلقيهم عنه بجامع جواز تلقيهم وحيث فلا تضييع فايدة بعثته قال اليوسي
والعجب من المص كيف استظهر اى في المتن مذهب القاضي واستدل له بهذا
الدليل وقد ذكر بطلانه في الش ولم يذكر وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا
الرد وكان حقا عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان يوجهه على انه
يمكن الخ اى سلمنا ان تاخر المعجزة لبعد الموت يمنع من تلقيهم عنه الاحكام وقبولها
والعمل بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم ضياع فايدة الرسالة لانه يمكن ان يشرع
شرعه في حال حياته على وجه يكون فيه حفظه لما بعد الموت من غير عمل به فاذا
ظهرت المعجزة بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان قلنا الخ الاشارة
راجعة لرد الاحتجاج الاخير اي ان رد الاحتجاج المذكور مبني على ان التكليف
بما لا يطاق غير سايغ وبيان التكليف بما لا يطاق في المقام هو ان الرسول اذا قال
ايه صدقي كذا وهو يحصل بعد موتي وبلغهم الاحكام ولم يحفظوها لعدم
الباعث العادي على قبولها منه فاذا مات وظهر الخارق وثبت انه رسول كان
ذلك مقتضيا للتكليف بما جاء به من الاحكام التي سبقت ولم تكن محفوظة فان
قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق فلا مانع من التكليف بها وان قلنا بعدم الجواز
فيلزم على تاخير المعجزة ضياع فايدة البعثة ويرد بما ذكره الش بان التكليف
بما لا يطاق الاولى التكليف بما لا يطاق لانه محل الخلاف واما لا تكليف بما لا يطاع
وهو التكليف المستحيل فلا خلاف في منعه وبقوله غير مكذب مما اذا قال
ايه صدقي الخ قضيته ان الصورة المذكورة هي المحترز عنها فقط وانت خبير بانه
كما يتحدا بما ذكر من نطق اليد كذلك قد يتحدا بنحو نطق الحجر فالمناسب ان لو
قال وبقوله غير مكذب من نحو ما اذا قال ايه صدقي الخ بنحو سائر الجمادات
فنطقت بالتكذيب الباء للملابسة اى نطقا ملتبسا بالتكذيب من التبا س

العام

العام بالخاص او انها للتصوير فاندفع ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي لم
تنطق بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله لان الميت
هو المكذب فاتفق القولان على ان نطق اليد قادح والخلاف في الميت للقاضي
وامام الحرمين متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان اى كاينان للقاضي وامام الحرمين
على اللف والنشر المرتب فالاول وهو كون تكذيب الميت المتحدا به قادحا للقاضي
والثاني وهو عدم كون تكذيبه قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه
الصورة ليست محترزا عنها على مذهبه وحجته كما ياتي ان التحدي وقع بالاحيا
وقد حصل والشخص حي كفر بسبب تكذيبه للنبي ورد عليه انه اذا كان كذلك
فلم كان تكذيب نحو اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب
نحو اليد ان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الاية والنطق في احيا الميت
هو المكذب وليس هو المدعى اية فافترقا واختاره ايضا بعض المتاخرين الخ
اي وهو ابن دهاق وقوله ايضا اي كما اختار امام الحرمين عدم القدح بتكذيب
الميت لعدم التحدي بنطقها اي لان التحدي انما هو بنطقها وقد حصل
في عوده الى الحياة ى في حال عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه
ى فهذا يكون تكذيبه قادحا عند القاضي اذ لم يحى على هذا الا للتكذيب واما
لو طالت حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علم ان احياه ليس لاجل
التكذيب وانه من جملة الاحيا الكافرين فلا يضر تكذيبه مطلقا اي سواء
طالت مدة حياته ام لا وهذا حي كفر اي بالتكذيب ولو فرض انه مات او لا
على الاسلام والفرق عنده اي عند امام الحرمين وهذا جواب عما يقال
بماذا يفرق لاما حيث حكم بعدم القدح في الميت وبالقدح في اليد ونحوها وقد
يقال ان هذا الفرق لا يختص بامام الحرمين لانه يجري في كلام القاضي ايضا
فيما اذا طالت حياة الميت لان تكذيبه غير قادح الا ان يقال خص الفرق
بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع الحالات
وليس هو المدعى اية اي بل المدعى اية هو الاحيا انما وقع فيه ايضا اي في
المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بمجرد النطق اي بذات النطق بقطع النظر عن
كونه مكذبا او مصدقا والحاصل ان الاقوال ثلاثة فعند امام الحرمين نطق
الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق اليد فقادح وعند القاضي نطق اليد قادح

ونطق الميت يفصل فيه وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غيرقادح مطلقا
لايقدح ايضا اي لايقدح تكذيب الميت قال المقترح هذا ترشيح
القول بان نطق اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق
الرسول ثلاثة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل وضعية وسياتي
ان المعول عليه منها انها عادية فقول الشارح في هذه المسالة اى مسالة نطق اليد
بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اى من حيث هي بقطع النظر عن المعجز
في هذا المقام وقوله وانها لاتدل دلالة ادلة العقول كالتفسير لما قبله كانه
قال مبنى على ان دلالة المعجزة عادية لا عقلية كدلالة الادلة العقلية
لاتدل دلالة ادلة العقول اى لاتدل دلالة الادلة العقلية المفتقرة الى مقدمات
ونتيجة بل تدل ضرورة واشار بهذا الكلام الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول
غير عقلية بل عادية ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة
معقول بمرتبطة اى وانما هي مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا
ضروريا اي وانما هي دالة على الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرايطها
لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة والعلوم المستفاد من طرق
العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة من الادلة العقلية فانها نظرية
فاذا تمهد ذلك الخ اي وهو ان الحق ان دلالة المعجزة عن الصدق عادية
قلنا في المسالة اى في مسالة النزاع وهي مسالة اليد وحاصله
انه اذا كانت دلالة المعجزة عادية كما هو الحق فلنرجع لمسئلتنا وهي ان النبى اذا
قال اية صدقي نطق هذه اليد فنطقت بانه كذاب فيراجع العاقل نفسه هل
العلم الضروري بالصدق الحاصل عند وجود الخارق المنزل منزلة قول الله لمدعي
الرسالة صدقت يحصل عند كون الاية الخارقة مكذبة اولا يحصل فاذا لم
يحصل ذلك العلم الضروري تبين ان المعجزة المستلزمه للصدق لم تحصل فاذا
حصل ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة عادية وعند نطق
اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادة وحينئذ فيكون قادحا
خلافا لابن دهاق اذ ماخذه من نزول الخ ما وصلتها على اسقاط الخافض
وهو في والمراد بهذا الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اى في المسالة
والاشارة لقول المقترح اى وما قاله المقترح ماخذ الخلاف فى المسالة اى في

محل اخذه

محل اخذه وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان المعجزة
هي الدالة على صدقهم عليهم السلام والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر
للواقع بحسب القراين راجع لما يليه وهو كونها عادية ومرجع القراين
القيود التي تضمنها التعريف السابق ذكرها في القول الثالث وان كانت معتبرة
في القولين قيل ايضا لظهورها في جهة دلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا للعقل
والوضع مع كونها بحسب القراين ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة والحاصل
انه على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية اووضعية فجهة الدلالة مع
كون القيود مجتمعة العقل على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادية
فجهة دلالتها اجتماع القيود لجريان العادة بان الخارق اذا وجد مستجمعا
تلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة لما يلزم على الاول من نقض
الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدورها على يد
الكاذب وتقرير هذا الدليل ان نقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب لانتقض الدليل
العقلي لكن نقضه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان لو صدرت المعجزة على يد
الكذاب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق فيصير ذلك الدليل
شبهة ويصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب الحقايق من
الخلف اى الكذب وقوله في خبره اي الحكمي لا الحقيقي اذ تصديق ذي دليل
على الملازمة في الشرطية والكذب عليه جل الخ هذا في قوة الاستثنائية
وتقريره ان نقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب للزم الكذب في خبره تعالى
لكن التالي وهو كذبه في خبره باطل فبطل المقدم وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب
بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب
كذب واما دليل الاستثنائية فهو ان خبره تعالى على وفق علمه وكل خبر على
وفق العلم لايكون الاصدقا ينتج خبره تعالى لايكون الاصدقا وحينئذ فالكذب
في خبره باطل فقول الشارح لان خبره على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف
الشارح الكبرى وقوله فهو صدق اشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه
اى لانه تعالى عالم وكل عالم خبره على وفق علمه ينتج انه تعالى خبره
على وفق علمه فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى اي الصدق وقوله لانتفى
العلم ملزومه اي ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزومه ومتى انتفى اللازم

انتفى الملزوم وانتفا الملزوم الذي هو العلم باطل بالادلة العقلية فلم كذا اللازم الذي
هو الصدق فى خبر منتف وعبارة المص تقتضى ان هذا تفريع على النتيجة على قوله
فيكون صدقا والمناسب القواعد ان يجعل هذا دليلا لكبرى القياس وهى القايلة
وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقريره ان الصدق لازم للعلم فلو انتفى
الصدق لانتفى العلم لكن انتفا العلم محال فيكون انتفا الصدق محال فتثبت
الكبرى فتم الدليل فثبت المدعى وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو فى
قوة الاستثنائية القايلة لكن التالى باطل فالضمير راجع لنفى العلم دليلها
مما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اى من وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفا
بوجه من الوجوه واذا بطل التالى الذى هو نفى العلم فالمقدم الذى هو انتفا
الصدق فى خبره باطل فاذا ثبت المطلوب الذى هو استحالة الكذب فى خبره
تعالى فان قلت الخ هذا وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم
للصدق فان مقتضاها ان العالم لا يكون الا صادقا مع ان العالم قد يخبر
بالكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام العلم للصدق اذا كان محل العلم
والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد اختلف فيه محلهما لان محل العلم
القلب ومحل الخبر اللسان فى الخبر النفسى يعنى الذى محله محل العلم
وقوله لا فى الالفاظ اى التى محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا فى الالفاظ اى
لا فى الخبر اللفظى وعدل عما ذكر وان كان هو المناسب للنفسى لانه اوضح وليسر
بمخاطبة النفس المخالف فان العالم منا الخ هذا توجيه لما فهمه من الكلام
السابق من ان الخبر النفسى تابع للعلم يستحيل ان يخبر الجزء من قلبه لم
اى ان الجزء الذى قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث يتحد محلهما
لان النفس انما تحدث فيما علمت بالصدق وعلى تقدير ملاحظتها كذبه
فانما ذلك على سبيل فرضه لا انها تحدث بكذبه على وجه الجزم بذلك
الجزء من قلبه الذى قام به العلم وهو جوهر فرد لان العلم لا يقوم الا بجوهر
فرد اى يستحيل ان المحل الواحد يقوم به علم وكذبا غايته ان العالم منا
يجد من نفسه تقدير الكذب اى انه على فرض انه يلاحظ الكذب وانما هذا
امر تقديرى لا تحقيقى والواقع فى قلبه انما هو الصدق لان النفس انما تحدث
فيما علمته لا بصدق وايضا لو اتصف البارى بالكذب الخ هذا وجه اخر

من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايضا والبارى من اسمائه
تعالى ومعناه المختص باختراع الاشيا فهو خاص به تعالى ولا تكون
صفته الا كذا بما جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهى ثانيا الملازمة
التى اشتملت عليها الشرطية قدمها قبل تمامها اعتناء بها وحيث قالوا وتعليله
وحذف الاستثنائية وذكر دليلها وكانه قال لو اتصف البارى بالكذب
لاستحال اتصافه بالصدق لكن التالى باطل لانه يصح اتصافه بالصدق وذلك
لانه عالم وكل عالم يصح ان يخبر على وفق علمه فتعين اى نفى اللازم المذكور
الذى هو استحالة اتصافه تعالى بالصدق الذى علمت صحته وهذا زيادة توضيح
والا فهو معلوم مما قبله اعلم ان دلالة المعجزة اى على صدق الرسل وقوله
لا يصح الخ اعترض عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح الخ غير مستقيم
لان الدلالة ليست من جملة الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ
دلالة لصح ذلك فانا لا بد ان يقدر فى الكلام مضاف اى لا يصح ان تكون
من جملة دلالة الادلة السمعية وقوله يستحيل ان تثبت صحة الادلة الخ
فيه شى بالنظر لقوله صحة الادلة اذ قضيته ان الاستحالة فى المقام متعلقة
بثبوت صحة الادلة السمعية وليس كذلك بل هى متعلقة بثبوت الادلة
السمعية فالمناسب اسقاط لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول اذ يستحيل ان
تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لان الادلة السمعية فرع ثبوت
الرسالة التى هى فرع ثبوت المعجزة فلو ثبتت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة
للزم الدور واذا استحال ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال
ان تكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب فى
وجه دلالتها متعلق باختلف ائمة ثم اختلفت الائمة فى وجه دلالتها
اى على صدق الرسل وقوله بعد ذلك اى بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من
جملة دلالة الادلة السمعية ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة
المعجزة على صدق الرسل ليست سمعية واليه ميل الاستاذ هذا يقتضى
ان الاستاذ ليس ممن قرر هذا القول واسمه بل هو موصوف به وان الغير
هو الذى قرره وهو كذلك وقوله قالوا اى ارباب هذا القول سند الى
والظاهر ان الاستاذ ليس منهم واتى بالسند فى اسلوب التبرى لكونه معترضا

كما اتى ببيانه والضميران فى قوله تحديه ودعواه راجعان لمن جرت على يديه
المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه لهذا الخارق اي الدال
على صدقه على وفق دعواه اي ان اية صدقه كذا وتحديه
بالجر عطفا على دعواه وقوله وتخصيصه بالنصب عطفا على خلق الله اي
وتخصيص الله اياه بذلك الخارق لذلك اي الاختصاص لفعل
بالوقت المعين والمحل المعين كما يدل الخ هذا تنظير طلبا للايضاح
وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق كما ان اختصاص الفعل
بالزمان المعين يدل على ارادة الله لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور
الخارق يدل على ارادة التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوعه
فقط واما كونه اراد تصديقه اولا فهو شئ اخر وقد اعترض هذا القول
تقي الدين المقترح ايضا بانه لو صح ان وجود الخارق دليل عقلا على ارادة
التصديق لكان وجوده على يد الدجاجلة والاشقيا دليلا على ذلك اذ
الكل بقدرة الله ومشيئته فان فرق بالقراين المصدقة فى الانبيا دون
غيرهم قلنا التصديق ح من المواضعة والعادة انتهى وقد يقال ان
وجوده على يد الاشقيا محال على هذا القول لانتقاض الدليل العقلي لا
تقدم للشم قوله بالضرورة اى لا بالنظر وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالاجمال توجيها للقول المذكور وتمهيدا للاعتراض الاتى
فقد جعلوا اي اصحاب القول الاول وقوله صفة للخارق اي فمتى
وجد الخارق وجد التصديق الواقع على الوجه المخصوص اي من
كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدا به ومعجزا عن معارضته وقوله مع
جوازك لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق الموصوف
بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفاته فلا يوجد التصديق
وقوله بانعدام شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة
التصديق الاضافة بيانية وهذا مفرع على كون التصديق صفة للخارق
اي وحيث كان التصديق صفة للخارق صار مماثلا لساير صفات الافعال
الحادثة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل المختار على الاتصاف بتلك
الصفة بدلا عن ما ينافيها فقوله وقد علمت الخ بيان لوجه الشبه وقوله

ان اتصاف الحادث بصفة اي كاتصاف الخارق بالصدق واتصاف وقوع
المطر بالكون فى الزمان المعين وقوله عن نقيضها اراد به مطلق المنافي وقوله
على ارادة الفاعل اي المختار بدليل التعليل وقوله وهو الباري الاولى ان
يقول ومعلوم انه الباري وذلك لان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن
نقيضها الجايز انما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان ذلك
الفاعل هو الله تعالى كما يوهمه كلامه وانما يستدل على ذلك ببرهان
الوحدانية كسائر صفات الافعال اي مثل وقوع المطر فى الوقت المعين
وقوله الحادثة صفة للافعال لذلك اي الاتصاف بتلك الصفة
بدلا من نقيضها لما تقرر الخ هذا سند لقوله بدلا عقلا لا يخصصه
اي وح فالتخصيص بارادة فاعل مختار واعترض الخ هذا شروع
فى تقرير الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق فى اسلوب التبري
وهذا هو الاعتراض الذي وعد به الشم فى مبحث الوحدانية خبر
عن الصدق اي عن مطابقة الخبر الصدق ينتج الدال للواقع فاذا سمعت
كلاما مطابقا للواقع فقلت هذا الكلام صدق كان قولك تصديقا لانه
خبر عن مطابقة الكلام المصدق للواقع وقوله عندنا اي معشر اهل
السنة المثبتين للكلام النفسي فلا يصح ان تتعلق به الارادة اي
وح فلا يصح قولهم فى التوجيه السابق ان ظهور الخارق على وفق دعوى
الرسول وتخصيصه به يدل على ارادة الله لتصديقه لان تصديقه
خبر وهو من الكلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق الخ اي ولا يصح ان
يكون التصديق صفة للخارق كما قالوا وقد يجاب الخ حاصله ان
التصديق فى قولهم ان خلق الله لهذا الخارق على وفق دعواه يدل على ارادة
الله لتصديقه لا نفسره بالخبر عن الصدق بل نفسر بخلق الله لهذا
الخارق الدال على خبره بصدق الرسول فيكون خبره الدال على صدق
الرسول مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق الحادث الذي هو متعلق
الارادة اي خلقه له تفسير لقوله هو التصديق بهذا الخارق والضمير
فى خلقه عايد على الباري تعالى وفى له عايد على الخارق فصدق رسله
متعلق بخبره اي دالا على اخبار الله بصدق رسله مدلولا لهذا

التصديق الحادث اى المفسر بالخلق الذي هو متعلق لارادته جل وعلا
لا يخفى ما فيه من التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق
والارادة انما تتعلق بالممكن كالخارق لا بتعلق القدرة به ويجاب اي ايضا
فهو جواب ثان عطف على قوله يجاب فيه حذف مضاف بالنظر لقولهم
يدل لتصديقه اى فالاصل يدل لصدق تصديقه اي يدل على صدق الرسل
الناشئ عن تصديقه فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته بخلافه على
الجواب الاول اي لخارق بالشروط المذكورة الخ هو مضمون قوله بل
لان خلق الله تعالى المخارق الى قوله يدل الخ ثم بين المقصود من هذا فقال
اي صدق الرسل الناشئ الخ فاضافة صدق الى تصديق نظرا لكونه منشاله
الناشئ هو بالنصب نعتا لصدق المضاف للرسل وحاصل كلامه ان الله
اذا صدق فمعناه ان الله تعالى اراد صدق تصديق الرسل اي اراد صدقهم
الناشئ عن تصديقه لهم فاضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب للسبب
ولا شك ان صدقهم الناشئ عن تصديق الله لهم حادث تتعلق به الارادة
وهذا اوضح فلا اشكال وقد قرر امام الحرمين الخ هذا اعتراض ايضا
على القول السابق لكن من جهة اخرى لا يدل دلالة الادلة العقلية
اي بحيث متى وجدت وجد الصدق لا انه متى وجد الدليل وجد المدلول
لان الخارق قد يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا وجد
الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا للدليل فيبطل الاستدلال
به فقوله من حيث الخ هذه الحيثية حيثية تعليل اي لانه يتصور الخ وهذا
بيان لجهة الاعتراض بدون دلالة النبوة اي بدون الدلالة على لازم
النبوة وهو الصدق ولو قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالته على
الصدق كان اوضح وهذه مغالطة الاشارة راجعة لقضية ما قرره
امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق وحاصله انا لا نسلم وجود
الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر من السحر والاهانة لا يرد
نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة منه فقط والمقدمة الواحدة
لا تنتج وذلك ان الدليل على الصدق وجود الخارق مقارنا للدعوى غير
مكذب معجوزا عن معارضته ولم يوجد هذا كله في حق الساحر وغيره وانما

وجد في

وجد في حق الانبيا ليس مجرد وجود الخارق اي ليس وجود الخارق
المجرد عن القيود السابقة بل خارق الدليل على الصدق خارق مخصوص وهو
المقيد بالقيود السابقة ودلالته من جهة اجابة المتحدي بذلك الخارق
مع عجز المعارض عن الاتيان بمثله فقول الشارح وانما الدلالة الخ الاولى ان
يقول وانما الدليل خارق مقيد بالقيود الى اخر ما قلناه فمجرد الخارق
لا يدل اذن اي لا بد من التحدي والعجز عن المعارضة ولا يكون ذلك
الا للنبي فلم يكن هذا الخ الاشارة راجعة للقول المتقدم اعني قوله
من حيث يتصور الخ وقوله لمن اجراها اي المعجزة الثاني اي من الاقوال
الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعية كدلالة الالفاظ
بالوضع الخ اي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها فكما ان لفظ
انسان يدل على معناه بسبب وضعه له كذلك المعجزة تدل على الصدق
لوضعها له وقوله بالوضع مخرج لدلالة الالفاظ بحسب العقل والطبع كدلالة
اللفظ على حياة لافظه ودلالة الصراخ على المصيبة قالوا لان المواضعة
اي المجاعلة والموافقة تكون بصريح اي بكلام صريح يدل على التواضع
اي التوافق ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون بكلام صريح
يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص الخ تمثيل طلبا للايضاح اي
كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت من الطريق الفلانية فاعلم ان قصدي
طلبك في حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد ما واضعه
عمرو عليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية فان عمرا الذي
وقعت من المواضعة اي الموافقة بينهم طلب زيد على حسب ما واضعه
ووافقه عليه وقد تعرف الخ عطف على قوله قد يعرف الخ وهذا
يخالف الوجه الاول لان الاول يتكلم فيه احد المتواضعين لا مع الاخر
ويفعل الاخر من غير ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه
واضعه ووافقه والمعجزة من قبيل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم
ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع
كلامه عبارته تصدق بوجود كلام وانه لم يسمع والمراد عدم الكلام من
الثاني بالكلية وضمير كلامه للثاني وقوله يسمع بالبنا للمفعول في

محفل بفتح الميم وكسر الفا كمجلس محب اي جمع من الناس وقوله وقد تازدحم
اي امتلابه والواو للحال وهو قيد فيما قبله اتى به لافادة ان المجلس قد
امتلا بالناس   انا رسول الخ هذا معقول قول الشخص في المحفل
وهو بمراى من الملك الخ اي وذلك الشخص القايل بمراى الملك اي بحيث
يراه الملك ويسمع كلامه والافلا يدل خرق عادته على تصديق ذلك
الشخص القايل لجواز ان يكون خرق الملك للعادة امرا اتفاقيا والواو في
قوله وهو واو الحال   بمراء هذا زيادة في المقصود والا فالمدار على
كونه يسمعه والاجاز انه اتفاقي والمعجزة من هذا القبيل لان الله يسمع
الرسول ويراه والرسول بمرى من الله ومسمع ان قيل اثبات السمع
والبصر لله يتوقفان على الدليل السمعي على الصحيح ولاثبات للسمع قبل
ثبوت المعجزة وصدق الرسول فاخذ السمع والبصر في مقدمات دليل المعجزة
يودي للدور قلنا اما من اثبت السمع والبصر بالعقل فلا اشكال عنده
واما من اثبتهما بالسمع فالعلم يغني عنهما فان علم الله بتحدي الرسول
ورغبته في ان يصدقه قايم مقام السمع والبصر المذكورين في المثال
لاستحالة ان يعزب عن علمه مثقال ذرة وماذكر في المثال من السمع
والمري انما هو توضيح للمقام اهر يوسي   فاجابه الى القيام المطابق
لما سبق ان لو قال فاجابه الي القيام والقعود والعذر له انه اعتبر
اللزوم   كان ذلك الخ جواب اذا وقوله بالمواضعة اي الموافقة
وقوله على ان حرف عادته متعلق بالمواضعة وقوله يدل على ارساله خبر
ان والضمير لمدعي الرسالة وقوله بقيامه متعلق باسم ان وهو خرق واعترضه
السعد بان هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وقياس الغايب عليه
على تسليم الجامع انما يصح في العمليات لافادة الظن وهذا اعتقادي
ولم يظهر الجامع واجيب بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس للاستدلال
لا يقال حصول العلم في المثال لمشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق الممثل
له قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر لهم الخبر ولم يشاهدوا هذا
المجلس وللحاضرين فيما اذا كان الملك وراء حجب لا يحركها غيره تحريكها
تصديقا واعلم ان العضد في المواقف ذكر هذا المثال على ان دلالة المعجزة

عادية

عادية والمص ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره والكل صحيح
اهر يوسي   يدل على ارساله اي فلانهما اتفقا على ذلك اولا والحاصل
ان قول الملك انت رسولي وضعه الواضع لثبوت الرسالة للمخاطب وكذلك
وضع هذا الفعل لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له امران لفظ
وفعل وهذا معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق
عبدي فيما يبلغ عني   وظاهر كلام المقترح الخ افاد بهذا ان من الايمة
من يرد القولين السابقين اعني القول بان الدلالة عقلية والقول بانها
وضعية الى معنى واحد وهو لا قال ان الدلالة عقلية   وانما اختلفوا
الخ اي فقال بعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور الخارق على وفق دعوى
المدعي مع العجز عن معارضته يدل عقلا على ارادة الله تصديقه وقال
بعضهم معنى كونها عقلية ان الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل
عقلا على الموضوع له بعد ملاحظة الوضع   والامر في هذا اتي ان
رجوع الرايين لقول واحد وجعلهما متغايرين نظرا الى ان الدلالة
العقلية في نفسها غير الوضعية امر سهل لا فايدة فيه واعلم ان ماذكره
المص من ان كلامه من ان كلام المقترح ظاهر في رجوع القولين لقول واحد
لا يسلم بل كلامه ظاهر في تباينهما وعدم رجوعهما لقول واحد ولو سلم ظهور
ما قاله المص من كلام المقترح وغيره فلا ينبغي ارتكاب ذلك الظاهر فان
الدلالة العقلية والوضعية متباينان في انفسهما قطعا كتباين العقلية
والعادية فان اريد اطلاق الوضعية على ما هو اعم فلا مساحة في العبارة
والامر حينئذ قريب اهر يوسي   قراين الاحوال الاضافة بيانية والاحوال
مثل الحمرة والصفرة فحمرة الوجه قرينة على الخجل وصفرته قرينة على الوجل
وقوله وخوف الخايف تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله
خجل الخجل الذي هو الحيا ووضوحه   على خجل الخجل ووجل الوجل
الاول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر
الجيم واضيف المصدر للوصف فيهما   قالوا اي ارباب هذا
القول في بيان وضوحه وقوله على الوجه المفروض اي من اشتماله على
القيود المتقدمه   فعلى الزايدين الخ هذا توجه لشرح قول المتن اما

على الاولين فيستحيل الخ   على ايدي الكاذبين الاولى الكاذبين كما في بعض
النسخ جمع كاذب لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة فيه   بان يوجد
وله يوجد مدلوله تصور لنقض الدليل العقلي ومدلوله هو الصدق في المقام
ثم وقع عليه ما يقتضي بطلانه فقال فيصير ذلك الدليل بشبهة   فيصير
ذلك الدليل شبهة اي يظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب
جهلا مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا فلو كان
الدليل لا دلالة فيه لزم ان الرسول يعتقد الصدق والحال انه لا صدق
فيصير ما قام به من العلم جهلا   وذلك قلب للحقائق يعني في كل من
الدليل والمدلول وذلك لان حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل
انقلاب الدليل بشبهة وكذلك العلم تباين الجهل فيستحيل انقلابه جهلا
ولا خفا في استحالته اي استحالة قلب الحقائق لان كون الشئ
مباينا لشئ آخر ثم يصير عينه فيه جمع بين متنافيين وفيه زوال الاوصاف
النفسية عن الشئ مع بقايه وهذا يستلزم انه باق وغير باق والكل محال
واما على الثاني وهو المواضعة الاولى ان يقول وهو ان الدلالة
وضعية لان هذا هو الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة الاولى
لان حكم الفعل حكم الكلام الصريح اللهم الا ان يقال ان في بمعنى البا اي لان
حكم المواضعة بالفعل حكم المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم
وجود مدلول الثاني فكذلك الاول   فلما يلزم من الخلق اي الكذب
في خبره تعالى اي والكذب في خبره محال وقوله ثم لما كان الخ ثم للترتيب الذكري
والاشارة راجعة لتوجيه القول الثاني اعني قوله فلما يلزم من الخلق اي الكذب
في خبره تعالى اي وهو محال وقوله على معرفة استحالة الخ الاولى على بيان
استحالة الخ   اوجها اي ثلاثة وقوله اشرنا الى بعضها اي وهو اثنان وزاد
الله واحدا   وهذا اي ما في نفس العالم من الحديث المطابقة لمعلومه
فيكون كلامه اي النفسي على وفق ذلك اي على وفق علمه المحيط بالاشيا
وقد علمنا ان ما في نفس العالم من الخبر المطابق لمعلومه غير الخبر الصادق
لانه اي الكذب لا يكون في حقه اي في حق الباري بخلاف العالم
منا فانه يوجد الكذب في خبر لسانه كما يأتي
وذلك اي الجهل بما عليه ذلك

الشئ



الشئ وقوله من عم علمه ما لا يتناهى الاقعد ان لو قال من عم علمه كل شئ ليطابق
ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام عقلي
وقد تقدم ان السؤال عليه في ثبوته السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في
نفسه كلاما موافقا لعلمه ان يكون القديم كذلك وكون عدم هذا نقص
في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك في حق القديم   فليس العلم يعني
اذن ملزوما للصدق اي كما اقتضاه هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه
حديث يطابق معلومه الخ يقتضي ان العلم يستلزم الصدق   ولا الكذب
ملزوما للجهل هذا معلوما مما قبل بطريق القياس والمقصود بالذات انما هو
الاول فكان الاولى الاقتصار عليه   واجيب عنه اي عن الاعتراض
بمنع انه العالم الخ الاوضح ان لو قال واجيب بمنع ان المحل الذي قام به العلم
من العالم مخبر بالكذب لان العلم محله من القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان
قوله اللفظي اي المنسوب للفظ من نسبة الجزئي للكلي   الاعلى وفق
عقده اي اعتقاده اي علمه وكان الاولى ان يعبر عنه لان الاعتقاد اعم من
العلم   وغاية الخ هذا جواب عما يقال قد يتفق ان الانسان يعلم ان
زيدا حي ويعتقد ذلك اعتقادا جازما ويجري على قلبه انه مات فلم يطابق
كلامه النفسي علمه وحاصل ما اجاب به الشارح ان هذا الجاري على القلب انما هو
تقدير موته تقدير خبر اي وتقدير الخبر ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن
خبرا لم يكن كذبا كما لا يكون صدقا فتبين انه ليس للعالم خبر نفسي يكون كذبا
والحاصل ان العالم بحياة زيد قام بنفسه امران احدهما حديث النفس
بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني حديث النفس
بتقدير وتجوز موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف بالكذب   ووسوسة
بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ وهو بالرفع
عطف على تقدير وقوله لا المخبر بالكذب اي لان الذي يجده خبر حقيقة
ملتبس بالكذب   حتى تقوم الخ اي بل كل منهما قايم بذاته   والتقادير
الحادثة اي لانها لا تقوم الا بحادث والمدلس بحادث ولا محلا للحوادث
وقوله والتقادير الحادثة وصف لما قبله من باب وصف الشئ بما هو من
شانه   الثاني الخ هو شرح لقول المتن وايضا لو اتصف الخ   ان كل
مخبر اي مخبر به ففيه حذف الصلة وفي بعض النسخ باثباتها وقوله بمجرد

اى توجه   فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب اي لكان الكذب واجبا
لكن التالي باطل لان وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق وهذا
ينافي ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه بالصدق   اذ لا يتصف بجايز هذا
بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية والمراد انه لا يتصف بصفة ذات
جايزة وهذا لا ينافي ان صفات الافعال جايزة   وذلك اي وجوب
الكذب عليه وهذا بيان للاستثنائية المطوية   ففيه منع اى نفي للازم
المذكور منع لما علمت صحة من اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان التالي
فالمقدم مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو استحالة الكذب
عليه تعالى وهذا لم يذكره في المتن فهو من توسعة الشارح   والصدق
صفة كمال اي لمن اتصف بالكلام   ضدها نقص اي بحكم الضرورة
كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير احتياج الى قياس ووهم فلا يقال
انه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد ان يكون نقصا في الغايب اهر بوسي "
وهذا دليل بحسب المعنى لانه منطو على شيء اخر وهو انه بعد تسليم
وجوب الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة
لا يفيد نا الا لو كان تصديق الرسل بالكلام النفسي الذي يستحيل كما يستشير
احدنا براسه اشارة يفهم خبرا على خلاف ما علم كذبا فيكون الكلام النفسي
صادقا والفعل كاذبا قلنا انما جاز الكذب في اشارتنا لتنزيلها منزلة كلامنا
اللفظي الجايز فيه الكذب فالمستحيل فيه ايضا تامل اهر بوسي   واما
عطف على قوله اما على الاولين وهذا توجه الى الكلام على صدور المعجزة
على ايدي الكاذبين على القول الثالث وهو ان دلالتها على الصدق عادية
وقد سبق ان مصدوق القراين ما اشتمل عليه التعريف من القيود ولا
حاجة لقوله بحسب القراين لانه لا يقال لها معجزة الا بشروطها
بحيث حصل العلم الضروري عنها اي بحيث حصل عنها العلم الضروري
لا النظري بصدقها الا في بهاية وهذا جواب اما وحصول العلم بالشيء اما
ضروري او نظري والعلم الحاصل من العاديات ضروري فلذا قيده الشارح به
فانه يستحيل اي عادة ان يكون كاذبا اي في الواقع وقوله والا
اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ يصدق
على ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع ان قلت مقتضى هذا

ان الاستحالة

ان الاستحالة عقلية مع انها على هذا القول عادية والجواب ان المستحيل العقلي
انقلاب العلم الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي وحم
فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فقول الشارح والا انقلب العلم الخ اي والا بان كان
كاذبا لانقلب العلم اى لصار ما شانه ان يصدر عنها من العلم الضروري جهلا
مركبا وليس المراد ان هناك علما موجودا قبل حصولها على يد الكاذب فانقلب
جهلا بعد ظهورها على يده تامل فقد بان لك ان الاقوال الثلاثة متفقة
على استحالة وقوع المعجزة من الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستحالة
فهي عقلية على القولين الاولين وعادية على الثالث   من اول
الدنيا الى الان الاولى ان يقول من لدن بعث ادم الى ختم النبوة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم لان لفظ الان يصدق بالزمن الحاضر ومعلوم
ان مدعي النبوة فيه كاذبا قطعا   من المعجزات ال في المعجزات للجنس
الصادق بواحدة فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب يمكن من
المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكينه من المعجزات ثلاثة فاكثر والامر
ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب من المعجزة راسا
واذا حيل اي الكاذب سحر ونحوه اي كشعوذة وادعى اي ذلك
معجزة اظهر فيتبعه عن قرب اي صونا لمنصب النبوة ولا يترك للمتشدق
بذلك   على معاملته اي على عمله وفعله ذلك والمشار اليه الامران
معا اعنى عدم تمكين الكاذب من المعجزة واظهار فضيحته اذا خيل بسحر
فالضمير في قوله ونحوه عايد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان
وبالكرم الاحسان الكثير الذي لم يكن عن سوال فهو اخص من الفضل قوله
لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يتقيد بانخراق العادة الا ان
يقال هذا تجوز وقوعي وكانه قال وقد يظهر المعجزة على يد الكاذب فليس
المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعها على يده من غير انخراق
للعادة   ولا يحصل الخ اي ولا يحصل حيث انخرقت العادة بالمعجزة
بان ظهرت على يد الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده
والا لكان الجهل علما اي والا بان حصل العلم بصدق الكاذب لكان
الجهل المركب الذي هو اعتقاد صدق الكاذب علما لكن التالي باطل

فبطل المقدم وهو حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب   وتجويز الخ حاصله ان المعجزة اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة وانه يحصل العلم الضروري عادة بصدق الآتي بها ويجوز ان تخرق العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز خرق العادة بعدم حصول العلم لا ينافي حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم من جواز الشيء وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرعه فقول المص عند حصول العلم متعلق بتجويز وقوله في حق المحقق راجع لخرق العادة فالظرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر المرتب   اذ معنى الجواز ال عوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه اي استمرار عدم العالم انه لو قدر واقعا ولم توجد العالم اصلا لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه يحتمل للوقوع وعدم الوقوع اذ لا ينافي احتمال ذلك مع العلم بوجود العالم وتوضيحه انه بعد العلم بان الجبل حجر لا يحتمل ان يكون ذهبا لان العلم لا يجامع الاحتمال ولا يلزم محال على تقدير كونه ذهبا عند انتفا الحجرية واما عند ثبوتها بحيث تثبت الحجرية والذهبية لشيء واحد فهو محال للتأدية للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم العالم مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار العدم انه لو قدر واقعا ولم يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود العالم يجوز استمرار عدم الوجود اذ لا احتمال مع العلم   في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتتبعه كلمة كلمة واما ما ذكره من الحاصل فهو بالنظر الى بعض اطراف النص المذكور في المقام اي انه ليس حاصلا لجميع ما ذكره بل حاصل لبعضه   ولا يكون العلم اي حين ظهورها اي المعجزة على ايدي الكذابين حاصلا بنبوتهم اي لانه لا نبوة لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اي بان كان حاصلا انقلب العلم جهلا مركبا والحاصل ان المعجزة شانها افادة العلم الضروري بالصدق فلو ظهرت على يدي الكاذب وافادت صدقه لكانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق عنده في الواقع   الا انه سبحانه الخ اتى بهذا دفعا لما يتوهم ان هذا الجائز قد وقع في وقت ما وقوله بل عادته الخ اضراب انتقالي   هذا فيما علم الخ الاشارة راجعة

لمضمون



لمضمون قوله الا انه سبحانه تفضل الخ   هذه المعونة اي من البحث عن حال الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال ذلك الخارق من كونه سحرا او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعي من كونه صالحا او غير صالح   وقوله بحصوله اي بسبب حصول العلم القطعي والوصف بالقطع كاشف او اراد بالقطع العلم الآمن لان العلم مقول بالتشكيك   فليس الا الاسلا م او السيف اي ان لم يسلم لانه اما كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيبه القرآن   ولا يلتفت الاولى التفريع بالفاء لتفرعه على ما قبله   من جهة اخرى اي غير الجهة التي هي كون الدلالة عادية   فما الذي يؤمنكم اي يجعلكم آمنين   فاجابوا على مقتضى الرائين مع ان هذا كراي انما اجابوا على مقتضى رايهم لا مقتضى راي غيرهم فلا بد من توزيع في الكلام   فقالوا اي ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع لارباب الرائين كما هو ظاهره   لكن لا بالمعجزة اي فليس مع المعجزة الا الاهتدا والمعية الواو للتعليل وهو سند لقوله لكن لا مع وجود البياض والمرا د بالنقيض هنا المنافي   والاضلال بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال مع المعجزة فالواو تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة لا تنتج الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لانقلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق   والعلم الحاصل عطف على الدليل   فقالوا اي اصحاب القول الثاني   واذا كانت الخ توجيه لما قبله فالواو تعليلية   وهو ان آية صدق النبي الخ حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يقال نعم لا بانه صدق الرسول وآية صدق الرسول ليست المعجزة وحدها بل يشترط حصول العلم لنا عنها واذا خلق الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم بصدقه اذ لا صدق عنده حتى يعلم وح فيحصل الاضلال بخلق الخارق على يديه ولا يحصل براية الصدق فقول الشارح حصول العلم الاولى ان يقول المعجزة بشرط حصول العلم لنا منها لكن لما اجرى الكلام على ما ذكر من حصول العلم توسع واطلق الآية عليه   عن تلك المعجزة اي الناشئ عن تلك المعجزة   انتفى الخ اي لان العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وح فلا يحتمل النقيض بوجه

لا باعتبار الخارج لوجه المطابقة ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار
تشكيك مشكك لوجود الثبات النقيض اي المنافي والا انقلب
اي العلم جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انتفى معه احتمال الصدق
اي بحسب الذهن و وجود الاحتمال لوجود الشك واراد بالجهل لشك
لان معنى الخ حاصله ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب
جواز ذاتي والجواز الذاتي لا ينافي الوجوب العرضي ويجوز لما عقلا
الخ هذا شرح قوله في المتن ويجوز خرق العادة الخ وهو مع اطنابه ليس بمحرر
كتحرير ما في المتن مع اختصاره في حقه اي في حق المحق نقيض
ذلك ان نقيض فا علمنا وقوعه ضرورة الاولى الخ اي لقربه منه اي
واما تعلقه بتجويز خلاف الاولى لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق
المحق والجملة في محل رفع خبر تجويزنا عقلا خرق العادة الخ واذا علم
الواو استئنافية وحذف صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيما
اخبروا به وجاؤا به من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذا
حصل بدلالة المعجزة العلم بصدق المرسل وجب تصديقهم اي اعتقاد
ان اخبارهم كل ما اتوا به عن الله مطابق للواقع اي لان المعجزة اقتضت
ان الله صدقهم في مدعاهم انهم ارسلوا ليبلغوا عن الله كل ما امرهم
بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم في كل ما اتوا به اذ
التخلف يقتضي الكفران هذا والمناسب لسياق الكلام حذف علم وابدال
تصديقهم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المعجزة صدق الرسل وجب
صدقهم في كل ما اتوا به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اي
كان صدقهم واجبا والكذب عليهم مستحيلا عقلا تامل ويستحيل
منهم الكذب اي ويستحيل وقوع الكذب منهم وهذا هو المهد له وهو
معلوم مما قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفاء والمراد انه يستحيل منهم الكذب
في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم المعاصي وقوله عقلا
راجع لكل من الوجود والاستحالة وان شئت علقته بالثاني ويلزم منه
ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا قاصر على القول بان دلالة المعجزة عقلية
او وضعية لما يلزم من كذبهم على الاول نقض الدليل العقلي وعلى الثاني

من الكذب

من الكذب في خبره تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادية لان وجوب
صدقهم واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال المراد
بالعقل ما قابل السمع وحينئذ فيجري ذلك على الاقوال الثلاثة والمعاصي
شرعا عطف على الكذب على حذف مضاف من باب عطف العام على الخاص
اي ويستحيل وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة المعاصي لم تؤخذ الا من
الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة للمعاصي المنع لا عدم
تصور الوجود لان العقل يجوز وقوع المعصية منهم من حيث انهم ذوات
اي ويمتنع وقوع المعاصي منهم شرعا فعبر عن المنع بالاستحالة للمشاكلة
لانا مامورون الخ هذا سند لامتناع وقوع المعاصي منهم قال تعالى في
حق سيدنا محمد واتبعوه لعلكم تهتدون قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو اتى بالمعصية لوجب علينا بمقتضى
هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب لكن وجوب متابعته فيه باطل
فبطل المقدم وقد احتج في شرح المعالم على عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي
ذنب لكان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في الاشياء
الحقيرة فلان لا تقبل شهادته في بيان الاديان السابقة الى قيام الساعة
بالطريق الاولى ومنها انه لو قصد منه الذنب لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا اذاهم
وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
ومنها انه تعالى اخبر حكاية عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى المخلصين من ذرية ادم وهم الانبياء
لانه لو كان المراد بهم غيرهم للزم ان غير الانبياء اصلح حالا من الانبياء وهو
خلاف الاجماع مامورون بالاقتداء بهم اي فيما ليس خاصا بهم
وغير جبلي وغير مباح فالافعال الجبلية كالمشي والقعود والسكون لا يجب
علينا متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والمامور الذي ثبت اختصاصه
بها فلو جازت عليهم الخ لم يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على فهمها
من قوله لانا مامورون بالاقتداء بهم الخ وانت خبير بانه لا يلزم من جواز المعاصي
عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت منهم معصية لكنا مامورين

بها الان يقال مراده بالجواز العقلي لو قوعي لا العقلي او ان في الكلام حذف اي
فلو جازت عليهم لزمنا و قعت منهم ولو وقعت منهم لكنا مامورين بها فتامل
لكنا مامورين بها اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشي عنهم
ان يكون ماموراً به لان الافعال التي تصدر عنهم اما واجبة او
مندوبة او مباحة والمباح ليس ماموراً به فلو قال لكنا ماذونين فيها
لكان احسن وقد يجاب بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم
داير بين الواجب والمندوب ولا يصدر عنهم مباحاً او يصير مندوباً
وح فكل ما يقع منه يكون ماموراً به وح فلا اعتراض قل ان الله
لا يامر الخ هذا سند للاستثنايية المطوية القايلة لكن التالي باطل وهذا
الدليل وان كان على صورة العقلي لكن المثبت له السمع وح فلا ينافي كون
الاستحالة سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح
الاتيين وبهذا الخ الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي على حذف
مضاف اي وبمثل هذا فنقول لو وقع منهم المكروه لكنا مامورين بالاقتدا
بهم لما سبق لكن التالي باطل لانه يقتضي الجمع بين متنافيين وذلك
كون ماموراً به منهياً عنه لا ان وجه بطلان التالي قوله قل ان الله لا يامر
بالفحشا كما يوهمه كلامه بل والمباح الخ معطوف على المكروه اي وبعرف
عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه بحسب
مقتضى الشهوة وحاصله ان نقول لو وقع منهم المباح على الوجه الذي
يقع من غيرهم لكنا مامورين به لما سلف لكن التالي باطل لانه ح يصير
ماموراً به مباحاً وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل التالي فالمقدم
وهو وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم مثله واذا بطل
المقدم ثبت نقيضه وهو عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم
اذ افعالهم عليهم السلام دايرة بين الواجب والمندوب لمرافقة فلا
يفعلون شيا الا لقصد التاسي بهم او التقوي بهم على الطاعة وظاهر كلامه
يقتضي ان دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم
هو قوله قل ان الله لا يامر بالفحشا وليس كذلك بل الجمع بين متنافيين
كما علمت الكلام في عصمة الانبيا يحتمل ان مراده كلام المص في عصمة

الانبيا

الانبيا الخ وهو غير مسلم لان كلام المص في عصمة الانبيا بعد البعثة فقط ويحتمل
ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظاهر اكثر الاشاعرة الاولى ان
يقول اكثر اهل السنة الشامل للاشاعرة والماتريدية الى انه اي الحال
والشان والاولى اسقاط لفظ اي قبل البعثة الاولى قبل النبوة بل
الاولى اسقاط ذلك لان المقام في الكلام على حكم المعصية قبل النبوة تامل
الى انه اي الحال والشان وقوله يمتنع ذلك اي وقوع المعصية
منهم والمراد يمتنع عقلاً كما تقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع منهم معصية
لاستحقوا التقبيح ساعة ما لكن التالي باطل فكذا المقدم على انه قال
اي لكنه قال تصور المسئلة بالممتنع اي تصورها وقوعاً وتحققاً واظهر هذا
فانه لا يتم الا لو كان الكلام في اول رسول فقط كمولانا ادم او في النبي المبعوث
بعد الفترة والامر ليس كذلك اذ الكلام في حكم الانبيا كافة قبل البعثة
وتصور وقوع المسالة ح لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفاً
بشريعة من قبله الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى موسى فانهما كانا
قبل البعثة مكلفين بشريعة موسى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع
المسالة تعلم ان ما اجاب به المص في بعض كتبه لا حاجة له وحاصل جوابه
ان المراد بقول بعضهم يمتنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت صورته صورة
المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجي الشرع كصورة الزنا ونحوه وقال
بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض اصحابنا يمتنع صدور المعصية
منهم سواء كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالعقل فهذا قول ثالث مخالف لكل من
القولين قبله هذا ظاهر الشارح وانت خبير بان هذا لا يحسن مقابلته للقول الاول
القايل انه لا يمتنع عقلاً صدور الكباير والصغاير من الانبيا لان هذا لا ينافي
انه يمتنع ذلك بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله
وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع عقلاً فتامل لكن دل السمع الخ
لا معنى لهذا الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع الخ ثم ان السمع
اللفظ المسموع من القران او السنة والمراد بالشرع الاحكام الشرعية اي
فقد دلت الالفاظ المسموعة بعد ورود الشرع الخ وفيه انه لم يرد نص صريح
بذلك فلعله اراد بالسمع الاجماع تامل وذهب الروافض الخ الفرق

بين هذا والمذهب الثاني الذي اختاره عياض باختلاف الماخذ كما يظهر من
قوله بعد ومعتمد الفريقين ماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة الخ
التقبيح العقلي وماخذ المذهب الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولى
حذف قوله المذهبين الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولى حذف
قوله قبل البعثة لان المقام يغني عنه ومعتمد الفريقين يعني قبل
البعثة الروافض واكثر المعتزلة لان صدوره الخ توجيه لماخذ الفريقين
وهو انما يناسب مقول الروافض الجاري على ماهو اعم بخلاف مقول اكثر
المعتزلة الجاري على الكبائر فقط من بعثة الرسل متعلق بمحذوف
صفة للحكمة اي ما اقتضته الحكمة الناشئة من بعثة الرسل فمن ابتدائية
او انها بمعنى في والحكمة في بعثة الرسل كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم
فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذفه
لان الاجماع على عصمتهم فيما يتلقونه من الله مطلقا وقوله لان المعجزة الخ
علم من هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الرسل
فيما يبلغونه اي قصدا واما جوازه الخ المراد الجواز العقلي لا الشرعي
فمنعه الاستاذ الخ خبر عن قوله واما جوازه الخ وانت خبير
بان المنع انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف لفظ جوازه و
ابدال لفظ منعه بنفاه وجوزه اي صدور الكذب منهم غلطا
القاضي ابو بكر الباقلاني قصدا واعتقادا محترز الاول الغلط
ومحترز الثاني النسيان لان ما يقع في حال النسيان انما يقع على طريق
الظن كذا قرر وفيه ان الناسي قد يجزم بالنقيض فالقصد والجزم
يجامعان النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه
اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام الخ وهذا الاسلوب يقتضي
ان الخلاف في دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدوره والاسلوب
السابق يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم جوازه فالاسلوبان
متخالفان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز الذي وقع فيه الخلاف
الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق على امتناع صدوره لانه
لا يلزم من كون الشي جايزا عقلا وقوعه فافاد اولا حصول الاختلاف

فى جوازه

فى جواز حصوله عقلا وعدم جواز حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم
حصوله بالفعل والاختلاف في دليل عدم حصوله الا انه كان الاولى
للشارح ان يقول او لا بدل تمنعه الاستاذ فنفاه الاستاذ وابتدا القاضي تامل
في امتناعه اي من جهة الوقوع بالفعل اعم من كونه جايزا عقليا او ممتنعا
عقليا والصواب ان الكذب لم يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا
واما الجواز العقلي وعدمه فشي اخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا كله في
الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي غير الكذب فاشار
اليه بقوله واما غير المذكور الخ واما غير المذكور من المعاصي الخ غير
المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله القولية شامل للكذب في غير الاحكام
وقوله وصغائر الخسة اي التي تدل على خسة فاعلها ودناءة همته كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة وقوله والاجماع على عصمتهم هذا يدل على ان المنع شرعي
وقوله خلافا لبعض الخوارج اي حيث جوزوا وقوع الكبائر وصغائر الخسة
عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا او وقوعا وقوله سوى الروافض
اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا ولو سهوا او غلطا لان صدور
المعاصي منهم ولو سهوا مما يحقرهم في النفوس وينفر الناس من اتباعهم وهذا
خلاف ما تقتضيه الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيحا
عقلا بل اتفقوا على امتناعه اي امتناع اتيان الكبائر وصغائر
الخسة مطلقا سواء كان عمدا او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل من
السنة والروافض وقوله وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي
اي ابو بكر الباقلاني بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل
السمع والمراد به هنا الاجماع وبدليل العقل ايضا اي لكن دليل العقل
عند اهل السنة مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة انه
لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكنا مامورين باتباعهم فيها
لكن التالي باطل لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون
الشي مامورا به ومنهيا عنه واما عند المعتزلة فلما مر من ان صدور المعصية
عنهم مما يحقرهم في اعين الناس ويمنع من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه
الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم قبيحا عقلا التي لا خسة

فيها اي لادناة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر لها بشهوة لاختلاف الناس
في الصغاير اي ما هي فربما راه البعض شيا صغيرة براه بعض اخر كبيرة فلا تتحقق
الصغيرة نظرا الى الناس كلهم فكان الاسلم منع الجميع وتنزيه منصبهم الرفيع عنه
ولان جماعة الخ هذا تعليل اخر وقوله فهو كبيرة اي نظر المن عصى
بذلك وليس عند هولاء الجماعة شي من الذنوب صغيرة وافعالهم
يجب الخ مبتدا وخبر والجملة عطف على قوله ولان الله الخ وهو علة مستقلة
فلو جازت منهم الاولى فلو وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان المعاصي
اما كفر او غير كفر والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة خسة او لا وفي
كل اما ان يكون صدور ذلك منهم عمدا او لا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها
اما الكفر فلم يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج
تسمى بالازارقة وما عداه في جواز وقوعه وعدم جوازه خلاف وهل دليل
الامتناع شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعها منهم ما لم يترتب على
الوقوع تشريع والا فلا وبهذا اي التعليل الاخير وهو قوله ولانه لو وقعت
منهم معصية لامرنا باتباعهم فيها ونقول ايضا لو وقع منهم مكروه لامرنا
باتباعهم فيه فينقلب طاعة لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير
مامورا به منهيا عنه فالحق ان افعالهم دايرة بين الوجوب اي فصيغة
افعالهم دايرة الخ او المراد فافعالهم دايرة بين ذي الوجوب وهو الواجب فلابد
من التقدير في الاول او في الاخر والاباحة اي اباحة الفعل في حد ذاته
فلا ينافي كونه طاعة منهم واذا كان اهل المراقبة الخ هذا تاييد لما قبله
والمراقبة دوام استحضار المرء اطلاع المولى سبحانه على جميع احواله ظاهرة
كانت او باطنة كما قال تعالى وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران ولا
تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ولا خفا ان لزوم المراقبة
يوجب خمود النفس بالكلية وحضور القلب بنفي الخواطر وضبط الجوارح عن
التلبس بالمعاصي وعدم الغفلة عن حركاته وسكناته ورسوخ المعرفة
الاولى وكمال المعرفة لاجل ان يفيد ان المعرفة مقولة بالتشكيك
فصل اي في بيان اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله
ونبينا الاضافة للتشريف اي لتعظيم شان المضاف اليه وتشريفه لانه

بن

بثت لنا غاية الشرف بالنسبة اليه والنون للمتكلم ومعه غيره اي معشر امة
الاجابة والمولى هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق اي قد علم تحقيقا
بالضرورة ادعاوه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف كذلك بالتواتر
وذلك يفيد العلم الضروري وعم اعرفانه ثم ان قوله ونبينا الخ اشارة الى
قياس اقتراني حذف كبراه اي وكل من كان كذلك فهو رسول ينتج سيدنا
محمد رسول ومتحديا بمعجزات قد علمت ان من قيود المعجزة التحدي ويجب
ذلك يظهر لك ما في قوله بمعجزات من التجوز حيث سمي الخوارق معجزات
باعتبار ما تؤل اليه ثم لا يخفى ان معجزات جمع سلامة وهو من صيغ القلة
ومولانا محمد قد ظهر على يديه ما لا يحاط به من المعجزات فالجمع اذن في غير
محله الاصلي ولاجل دفع الايهام ابتعد بقوله لا يحاط بها وقوله لا يحاط بها
اي لكثرتها وفيه انما اتحدابه بالفعل محصور الا ان يقال هذا على سبيل
المبالغة والمعنى متحديا بمعجزات من شانها انها لا يحاط بها لكثرتها او يقال ان
من جملة ما تحدا به القران وهو باعتبار ما اشتمل عليه لا يحاط به
في اثبات الخ كانه جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل بعد اهـ على
وظهرت الخوارق الخ هذا يتضمن كونه تحدا بها قبل وقوعها وانها وقعت
غير مكذبة له وحينئذ فكلامه متضمن لجميع قيود المعجزة وكانه قال قد ظهرت
المعجزة على يديه بالتواتر اي بالكلام المتواتر الذي ينقله الخ صفة
للتواتر اظهرت به ما هو عليه من علو المرتبة الموافق المراد به الذي
يعترف له بالرسالة والمخالف هو الذي لا يعترف له بها والتواتر اي والخبر
والتواتر اي المتواتر ضرورة اي وجوبا لان العلم المفاد بالتواتر قيل انه
ضروري وقيل انه نظري فحملنا الضرورة على الوجوب لاجل ان يكون كلامه
صادقا بكل من القولين فقد تقدم الخ اي نظرا الى قوله قبل وهل دلالة
المعجزة على صدق الرسل عقلية او وضعية او عادية اقوال ان من المنكرين
لنبوة نبينا الخ فيه ان الفرقة الثانية لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم بعثته
فكان الاولى ان يقول ان من المنكرين لرسالته ولعمومها اليهود او يقول ان من
المنكرين لنبوته فرقة من اليهود تامل وزعموا ان النسخ محال ويمكنوا الخ
ظاهره ان الضميرين في زعموا او تمسكوا راجع لجميع اهل تلك الفرقة فيكون

ظاهره ان جميع تلك الفرقة اتفقوا على استحالة النسخ وانهم اتفقوا على ان
الدليل على استحالة النسخ الدليل العقلي وزاد بعضهم الدليل النقلي على الدليل
العقلي فقوله و بعضهم تمسكوا بالنقل اي زيادة على الدليل العقلي وان جعلوا
ضمير تمسكوا راجع لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم كان ظاهره مفيدا ان بعضهم
تمسك على استحالة النسخ بالدليل العقلي و بعضهم تمسك بالنقل وحينئذ فقد
حسنت المقابلة لكن كلام ابن التلمساني في شرح المعالم يفيد خلاف كل من الاحتمالين
وان الفرقة الاولى جميعها تمسكوا على استحالة النسخ بدليلين العقلي والنقلي
ونصه وزعموا ان النسخ محال و تمسكوا في احالته على زعمهم بوجهين العقل
والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا والبدا على الله محال واما النقل
فقالوا ان موسى نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت اهـ كلامه
وتمسكوا ضمنه معنى اعتمدوا فعداه بعلى او ان على بمعنى البا
يستلزم البدا اي ظهور شي كان خافيا عليه سبحانه وتعالى وانه قال عطف
على قوله نص الخ وهو كالسند فهو عطف علة على معلول بالسبت اي احترامه
وتعظيمه وحرمة العمل فيه تعرف بالسوية المناسب للربط ان يقول
و تعرف بالواو والعيسوية نسبة لعيسى لتواطئهم على قوله الى العرب اي
لا لبني اسرائيل والرد الخ لما قرر ما لهم من الادلة توجه الى دفعها فقال
والرد الخ ان عينت الخ مقابله محذوف اي وان عينت به شيا اخر غير
هذا فعليك بيانه فقد سلك في هذا الرد طريق الاستفسار ولذا نسخه
اي ولاجل ظهور ما كان خافيا عليه نسخ الحكم الاول في النسخ الاولى
للنسخ وقوله فانه اي الباري سبحانه او الحال والشان وهذا سند لمنع
بمنع البا للتصوير اي التصرف المصور بكذا تصرفه اي تعالى وقوله
بمنع الخ هذا حاصل النسخ وهو متعلق بتصرف او ان البا للتصوير واشار
بهذا الى ان تصرفه تعالى في افعال عباده الاكتسابية من جهة الحكم بان
يجعل هذا الفعل ممنوعا او جائزا بمنع ما اطلقه اي جوزه في وقت وقوله
واطلاقه اي تجويزه قوله البدا معمول لاستلزم وقوله لا يستلزمه اي البدا
تصرفه فيهم اي تصرفه تعالى في العباد اي لكان تصرفه فيهم
مستلزما للبدا اي لكن التالي باطل باتفاق فبطل المقدم والى هذه الاستثنائية

اشار بقوله واذا لم يدل الخ بافعاله اي التي ليست مكتسبة للعباد واذا
لم يدل الخ الاولى واذا لم يستلزم الثاني البدا فلا يستلزمه الاول والمراد بالاول
هو قوله تصرفه في افعال عباده الخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بافعاله
الخ كيف ومن المعلوم الخ اي كيف يكون الثاني مستلزما للبدا والاستفهام
انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم
الخ فالواو تعليلية سند للانكاري نهيهم اي نهي الصدر الاول من
الصحابة فالمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري تعالى هذا
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي والرد
بما ذكر على من احال النسخ اذا تنزلنا الخ لا نبالي اي سوال نعنت
فلا ننا في انه يسال سوال تفهم وادب ثم نقول الخ هذا الزام للفرقة
الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى تقديمه
على الدليل الذي مر لان الذي مر تحقيقي وهذا الزامي والشان ان الالزامي
يقدم على التحقيقي اي انا قد الزمكم بثبوت الرسالة لسيدنا محمد بكذا على ان النسخ
لا يستلزم ظهور شي كان خافيا على الله واما النسخ الخ مقابله محذوف
اي وما مر مثبت لرسالة موسى وعيسى عليهما السلام واما النسخ الخ
وقد حرم بالبنا للفاعل اي وقد حرم الله وقد حرموه اي حرم عليهم
فهو بالبنا للمفعول ويصح بناوه للفاعل اي اعتقدوا تحريمه فهو مبني للمفعول
والفاعل وعلى كل حال فالضمير لليهود لذوي الولادة يحتمل ان المراد
من تمكن منه الولادة بان كان بالغا فلا يجب الا على البالغ دون الصغير
ويحتمل ان المراد من ثبتت له الولادة سوا كان صغيرا او كبيرا قوله وقد اوجبوه
في اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع اي اوجب الله عليهم او حكموا
بوجوبه ونسبة الحكم لهم مجاز لكونه ظهر فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد
منهم مبالغته الانسب الاتيان بهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذا
النقل المقتضي لابطاله ثم بعد ذلك يفيد انه لفقه لهم ابن الراوندي ثم يبين
شانه ابن الراوندي بفتح الواو وكان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم
كالفناري في حاشية المطول من انه كان من الاوليا الدالين على الله
لما ظهرت المعجزة اي لان كلا من شريعة سيدنا محمد وعيسى وقع فيها النسخ

لبعض ما في التوراة من شريعة موسى كما لم يظهر اي فيما مضى وقوله ولا تظهر
اي في المستقبل بالنظر لزمن المص اولي الازمنة اي حق وانت خبير بان
ما بالى يقتضي ان يكون متعينا لا اولى كما اقتضاه كلامه فكان المناسب ان لو
قال لتعين ذكره الخ حتى غيروا صفته في كتبهم فكان فيها ابيض مشرب
بحمرة فغيروا ذلك الى اسود ولم يحتج احد منهم بذلك اي النقل المتقدم
عن موسى واما العيسوية وهم القائلون انه مرسل للعرب خاصة
لا يخفى تناقضه اي لان قولهم لم يكن رسولا الى كل الخلق سالبة جزئية وقد
اعترفوا بانه رسول للعرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله وهو انه
رسول الى الخلق كافة وهذه موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها السالبة
الجزئية وافضلها اي المعجزات المتقدمة في قوله وتحدا بمعجزات ان لا تحاط
بها ولما كان ما تقدم يوهم تساويها في الفضيلة دفع ذلك بما هنا وانما كان القران
افضلها لبقائه معجزة الى نهاية الدهر بخلاف غيره كانشقاق القمر فانه معجزة في
وقت معين الذي لم يزل يقرع الخ يقرع ماخوذ من القرع وهو ضرب
الباب اريد به لازمه وهو الوصول وهو خبر يزل واسمه قوله اياته والفاعل
تقرع ضمير يعود على اياته اي الذي لم تزل اياته تصل لاسماع البلغا والبلغا
جمع بليغ وهو ذو الملكة الذي يقتدر على التعبير عن ما يقصده بكلام
بليغ اي مشتمل على ما يقتضيه الحال بتضليل متعلق بتقرع اي قرعا
ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية وقوله
ويحرك هو بالياء التحتية عطف على قوله لم يزل اي والذي يحرك الخ فهو وصف
ثالث للقران وفي بعض النسخ تحرك بالتاء الفوقية عطف على تقرع فهو
خبر ثان لتزل في طلب المعارضة اي بالاتيان بمثله وقوله على سبيل
التعجيز اي لاجل تعجيزهم اي ظهور عجزهم حمية اللسن مفعول
تحرك والحمية ماخوذ من الحماية وهي الرفع والحفظ واللسن بضم اللام
وسكون السين جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح اي الفصحا
واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف اي وتحرك الفصحا
الذين لهم قدرة على الدفع والمعارضة وحفظ ما يقولونه او من قبيل الاضافة
البيانية المتوقدي الفطنة صفة للسن والمتوقدي جمع متوقد حذفت

نونه

نونه للاضافة والتوقد اشتعال النار اريد به هنا لازمه وهو الكمال والفطنة
القريحة بمعنى العقل والقريحة توصف عند كثرتها وكمالها بالتوقد كالنار وتوصف
بالخمود عند قلتها واضافة متوقدي الفطنة من اضافة الصفة للموصوف اي
اللسن الكامل الفطنة والعقل ولا يخفى ما في كلامه من المجاز حيث اطلق الاشتعال ل
واراد لازمه وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع التاثير
والتعلق في كل لان النار متى تعلقت بشي وتوجهت اليه اثرت فيه وكذلك
العقل واثبات التوقد تخييل الاقويا المعارضة من اضافة الصفة
للموصوف اي الموصوفون بان معارضتهم قوية ويقال فلان قوي المعارضة
اي ان له قدرة على الكلام والمعارضة وقوله نظما ونثرا نصب بنزع الخافض
اي الذين لهم قدرة على المعارضة بالنظم والنثر الخائضين من الخوض
بمعنى التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها وهي مقتضيات الاحوال
والمراد بتصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا عن شي اتوا في عب
بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات الاحوال واتى بقوله طولا وعرضا
للمبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة وهو منصوب على التمييز المحول
عن المضاف اي الخائضين في طول كل فن وعرضه لا تغلت بضم التا
وفتح اللام اي لا تخرج امنه كلمة اي افواها وهو فاعل تغلت واثبت
الفعل لاكتساب الفاعل التانيث من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام
على الكلام الموصوف بالبلاغة توسعا ومجازا اي بحيث لا يخرج عن معارضتهم
اقوى كلام بليغ هذا اذا عرض بحضرتهم فيه بل ولم يعرض فيه بحضرتهم اي انه
على تقدير لو اتى شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضته
من حيث الاتيان بمثله وعبر بامنع بمعنى اقوى لان الكلام البليغ يتفاوت في
البلاغة فكيف وهم يسعون الخ اي فكيف يتركون معارضته القران والحال
انهم يسعون في تعجيزهم اي في شان تعجيزهم اي اثبات عجزهم صريح الخ
اي ان تركهم للمعارضة في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي
مثل القران في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بعجز الجميع اي جميع من
تحدا عليه بالقران وهو المبعوث لهم والمرسل اليهم وهذا جار على طرف من
الخلاف السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالتصريح ما يشمل

مافهم بطريق اللزوم لان العجز فى حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الاية
بطريق الاولية وانظر ماوجه تقديم الله الجن على الانس مع ان اسلوب الاية
جار على العكس ومع ذلك اي ومع قرع ايات القران اسماع البلغا
الموصوفين بما تقدم بتضليل دين غير الاسلام وتحريكها لهم فى طلب المعارضة
وتصريحها بعجزهم عن معارضة شئ منه والاتيان بمثله لم تحرك انفتهم
اي لمعارضته والمراد بانفتهم هنا هممهم العلية لاستكبارهم وهم
المجبولون الخ الواو للحال والضمير المجرور عايد على الانفة بمعنى الهمم العلية
اي والحال انهم المطبوعون على الانفة ولا يخفى مايقتضيه هذا الاسلوب من
القصر اي وهم المجبولون لاغيرهم كالعجم ومن عادتهم هذا من تتمة قوله
وهم المجبولون عليها وقوله معها اي مع الانفة وقوله ضبط انفسهم اي عن
المعارضة وان كان فى ذلك اي فى معارضة ذلك للمعارض هلاك
انفسهم فكيف بما هو الخ اي فكيف يعقل تمالك انفسهم عن المعارضة
حيث قلح فى مناصبهم بالعجز فيما هو من نوع البلاغة التى هي كلامهم
اي صفة كلامهم وتدب اي البلاغة فيهم من دب الطفل اذا مشى ومعلوم
ان دبيب الطفل بمشي عن غير روية كانه ملجا الى ذلك فكذلك البلاغة
تتحرك فيهم من غير روية فهو اشارة لتمكن البلاغة فيهم حتى انهم بها
اي بالبلاغة فى كل واد من اودية الكلام يهيمون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم
كان مدحا او هجاء او رثا او غزلا او غير ذلك لايكون الا بليغا اخرسهم
اي اسكتهم وافحمهم وقوله احسوا اي ادركوا وقوله مقاومته اي معارضته
اما انه ليس الخ اشارة بهذا الى انه اضطرب فى وجه اعجاز القران بعد
الاجماع على انه معجز هل ذلك لصرفة اي انهم كانوا يقدرون على اسلوبه والاتيا ه
بمثله او لانهم صرفوا عن ذلك اي سلبهم الله القدرة على ذلك بعد وجود النبي
صلى الله عليه وسلم او انه لم يكن فى طوقهم لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة ولم يعط احد من البشر تلك الطبقة وهذا هو
الصحيح اما انه اي ما يقع به المعارضة من القران وهو السورة من مثله
ومن لم يستح الخ ماجرا عليه فى المقام من الخرس والسكوت عن معارضته
فى حق من له عقل واما من لم يستح فقد اشار له هنا وقوله وانتدب اي تحرك

وقوله لمقاومته اي لمعارضة هذا الامر وهو القران العظيم كسيلمة هو
بكسر اللام وفتحها الحن والى بمخرقة من الخرق بضم الخا المعجمة وسكون
الرا بعدها قاف اي بمضحكة وحمق اي شئ يضحك منه ناشئ عن الحماقة
وقلة العقل نقل احاد هذا بدل من نقل غيره لامكن الاعتذار
عنهم اي بان يقال السبب فى عدم معارضتهم له عدم وصوله لهم تواترا
كلا كلمة ردع وزجر بمعنى الكف عن هذه المقالة بحملة جمع حامل
بمعنى حافظ وهو متعلق بامتلات وقوله وصحفه اي محال كتبه والاشارة
بالدال المهملة اشاعة امره وقوله سهلها وجبلها بدل مفصل من مجمل والمراد
بالسهل ماقابل الجبل والمراد بالبد والبادية وبالحاضر الحاضرة مومنها
وكافرها جنها وانسها السياق يقتضي ان هذا من اطراف البدل وانت خبير
بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل فى ساكنها تامل قريبا من
شعماية سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته رحمه الله
اذ وفاته كانت سنة خمس وتسعين وثمانماية افيستريب الاستفهام
انكاري بمعنى النفي والاشارة راجعة لمضمون ماسبق اي فلايستريب عاقل
بعد هذا الذي سبق فى شان القران الخ وقوله صدق الخ اي بل هو من عند
الله الخ مع مافيه اي القران بالغيوب اي الامور المغيبة عنا
اي مع مافيه من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة عنا قبل وقوعها
ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة المحاسن اي الحسان وقوله المتمثلة
بيان لوجه كونها حسانا من المصالح الدنيوية اي كالايات المتعلقة
بحل البيع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك وقوله
والاخروية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة والصوم والحج وتحرير
الادلة اي كما فى قوله تعالى فلما راي الشمس بازغة الخ وكما فى قوله تعالى ان
الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب الاية وكما فى قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وكما فى قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على محاسن او على الاخبار وعلى كل وهو من
الاطراف التى بنيت بها ما وقوله وسرد قصص الماضين هذا من الاطراف التى
بنيت بها ما وقوله ايضا وذلك كقصص مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا

ايوب وغيرهم وانما سردت فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا تحذيرا
لهذه الامة عن تواطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص قوله
وتزكية النفس اي تطهيرها بمواعظ نحو من يتق الله يجعل له مخرجا ومن اصلح
فاجره على الله فمن يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية الخ عطف على اخبار فهو
من جملة ما بنيت به ما ادنى مجادها المراد بها العلوم التي ينتج بها على
العبد من تلك المواعظ هذا كله الخ هذا ترشيح لما اقتضاه المقام من اعجاز
القران والاشارة راجعة لما تضمنه شان القران لم يحط كتابا اي لم ينظر
كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يمكن الخ جملة في محل رفع صفة
لمخالطة والبا في قوله بها للسببية من ذلك اي مما تضمنه شان القران
وقوله علم ذلك كله الخ يحتمل ان يكون قوله علم بالبنا للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى
الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة راجعة لعلوم القران اي علم النبي صلى الله عليه
وسلم ما احتوى عليه القران من العلوم بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان
يكون بالبنا للمفعول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على يدي امي الخ
وسياق قوله بعد وماكنت تتلو الاية يدل على الاول وماكنت تتلو الخ دليل
لكون ذلك يدل على يدي امي كثيرة لاحصولها وضعا للايات
والمعجزات دفعا لما توهمه صيغتها من القلة وقوله لاحصولها اي بالفعل لا بحسب
الواقع اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو منحصر بحسب الواقع
والفرق الخ لما جرى في كلامه ذكر الاية والمعجزة استشعر سؤالا وحاصله
ما الفرق بين الاية والمعجزة مع ذلك اي مع الدلالة على صحة ما جا به
فالاية تجامع المعجزة في الدلالة على صحة ما جا به ولكن المعجزة تختص بالتحدي
واما الاية فلا يشترط فيها ذلك فهي اعم من المعجزة واختلفوا في تعيين
الخ لما افاد الاجماع من المسلمين على ان القران معجز وكان الخلاف قد وقع بينهم
في تعيين الوجه المعجز منه الذي اتحدا به النبي صلى الله عليه وسلم كان الشان
التعرض لتفاصيل ما فيه من الاقوال وبيان ما هو منها ناهض وما ليس بناهض
فقال واختلفوا اي بعد الاتفاق على انه معجز وان اشتمل اي والحال
انه مشتمل الخ فالواو للحال فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب
ان لو قال فقال بعض المعتزلة هو اسلوب الخ فيكون الضمير عايدا على الوجه

المعجز

286

المعجز الذي وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز بسببه الذي
وقع به التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال اذ عبر فيها بالاعجاز مقام
الوجه لان المقصود تفصيل الوجه الذي به اعجازه لا تفصيل الاعجاز ونظمه
الخاص تفسير لما قبله اي نظمه الخاص الذي ليس على سبيل النظم ولا السجع
فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع اي بمجموع ما ذكر من النظم الخاص
والفصاحة وان كان في مقدوره اسم كان ضمير مستتر والظاهر انه
عايد على القران وانت خبير بانه غير مناسب والمناسب عوده على ما تكون
به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام قبل وقد يقال انه عايد على القران
على حذف مضاف اي وان كان مثل القران الخ وهو قول لابي الحسن
الخ افاد ان لابي الحسن قولين وان النظام له قول واحد اعجازه في
جملته الخ اعجازه مبتدا وقوله في جملته متعلق بمحذوف خبره وعدم
تناقضه بالجر بدل من جملته اي ان اعجازه كاين من جهة عدم تناقض
اياته فان الكلام الطويل شانه التناقض وتكذيب بعضه لبعض وقوله وتصديق
الخ تفسير لما قبله اعجازه ابناوه الخ اي الوجه المعجز الذي تحدا به ابناوه
الخ اعجازه انه عبارة اي من جهة انه عبارة اي معبر به عن الكلام الخ
نقضا بالعقول اي لما حكم به العقل من انسب القايمة بمعنى ان الاحكام
التي وردها القران لا تضاد القضايا التي يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم
بان العدل حسن والظلم قبيح وهذا قد جا به القران فكل قضية وردت
في القران يسلمها العقل ولا يحيلها قديم اي من جهة انه قديم
واحسن هذه الاقوال الخ لما افاد الاقوال تقرير او انها تسعة اقوال اخذ
ينبههم على ما عليه تلك الاقوال من الصحة وغيرها فقال واحسن الخ وانت
خبير بان ما وجد به الاحسنية من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ
يقتضي تعيين قول القاضي والامام لا احسنيته فقط ومفهوم قوله احسن
ان سائر الاقوال حسن وليس كذلك اذ سيانى له في التصريح في بعضها
بعدم الصحة فكان المناسب ان لو قال والصحيح القول الذي اختاره القاضي
الخ اللهم الا ان يقال ان افعل ليس على بابه فمراده باحسن هذه الاقوال
الحسن منها وهو يفيد ان غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق

بالضعيف وغير الصحيح تامل القول الذي اختاره القاضي اي وهو ان
اعجازه من جهة نظمه الخاص وفصاحته المفلق يقال افلق الشاعر
وافتلق اذا اتى بالعجيب اهـ يوسي وهو بسكون الفاء وفتح اللام اي الماهر في شعره
وقوله فان الشاعر الخ ترشيح لهذا القول الذي اعتمده في المتن ايضا
الجزالة هي الفصاحة والاسلوب الخاص هو النظم الخاص او نثر مرسل
اي خال عن السجع وبه يخالف الخطبة لم يكن الاتي بذلك معارضا
لها اي لان المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا الا واحد وهو
الفصاحة دون النظم الخاص في الاول والنظم الخاص دون الفصاحة في
الثاني وهو نظير معارضة مسيلمة الخ الضمير عائد على الطرف الثاني اعني
معارضة الشاعر الذي سرد قصيدة بليغة بمثل وزن شعره عاريا عن فصاحته
وجزالته بترهاته جمع ترهة بضم التاء وفتح الراء المشددة فارسي معرب
اسم للباطل اي اموره الباطلة فقد سبق الخ اي في قول المتن وهو الاصح
لكن فيه ان هذا الذي قد سبق يشعر بصحته لا بضعفه الا ان يقال المراد
بالاصح الصحيح فانه لو كان الخ سند للضعف وضمير انه للحال والشان
وكان تامة اي فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ماثله لنقل شيء الخ
ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امرء القيس فهذا لم يقع به اعجاز للمثل
وذلك مثل قوله يتمنى المرء في الصيف الشتاء حتى اذا جاء الشتاء انكره
المرء لا يرضى بحال واحد قتل الانسان ما اكفره فانه الخ هذا سند
للشرطية فتدبر وقوله مما تتوفر الدواعي على نقله اي للرغبة في نقله الا ترى
المعلقات السبع فانها قد نقلت رغبة فيها لكان كونه في ادنى الخ اي ان
مقتضى صرف قدرتهم عن معارضته ان يكون في ادنى مراتب الفصاحة
اذ لا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها لظهور اعجازه اللام
بمعنى في وقوله كيف الخ اي كيف يكون الادنى انسب والحال انه لا خلاف الخ
واما من قال اعجازه الخ هذا الاسلوب افصح مما جرى عليه قبل عند
حكاية هذا القول بعدمه اي بسبب عدم التناقض فيه وقوله على طوله
اي مع طوله ولذا اي لاجل كونه من لدن حكيم عليم وصفه الخ الا
ان التحدي الخ اي انه لو وقع التحدي بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه

بعضا

بعضا ولا تناقض فيه لم يخل بسورة منه بل يتحدى بجملته والغرض ان التحدي وقع
بسورة منه اذ لا يتحقق له سند لما يليه والضمير للاتيان بذلك
اي لموافقته لقضايا العقول انه ذلك وصفه اي فكل قضية منه يسلمها
العقل ولا يجهلها لانه ان اراد بالقديم الخ الاولى ان اراد انه قديم من حيث
ما دل عليه وحاصله ان من قال اعجاز القران من جهة كونه قديما يقال له ان
اردت بكونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان يكون فعلا لله
ومدلول القران قديم ليس فعلا لله وان اردت بكونه قديما انه قديم من حيث
ذاته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وح فلا يصح القول بان اعجازه
من جهة كونه قديما انه عبارة اي من جهة انه عبارة الخ
فانه لا يمتنع الخ اي وح فمقتضى ذلك القول ان كل كلام حادث عبر به عن
الكلام القديم يكون معجزا والتالي باطل فان التوراة والانجيل مثلا عبارة عن
الكلام القديم ولا اعجاز فيهما واذا تقرر ان المعجز المتحدى به البلاغة
قوله البلاغة خبر ان وفيه ان المعجز نفس القران لا البلاغة فكان الاولى ان
يقول واذا تقرر ان الوجه المعجز المتحدى به البلاغة وكان الاوضح والمناسب
لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص وفصاحته وان التحدي
الخ عطف على ان مع مدخولها قد استقر الخ اي بعد ان كان اولا بالقران
كله ثم بعشر سور من مثله الخ فقد قال جواب اذا وقوله هذه السورة اي
التي استقر التحدي بمثلها هي المشتملة الخ اي التي انطوت على اي التعجيز كسورة
البقرة وسورة يونس وسورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها باي
التعجيز حيث قال في البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقال في سورة يونس مثله وقال في هود ام يقولون افتراه قل
فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب هذا القول يقول ان
الذي استقر به التحدي هو السورة المشتملة على اي التعجيز او مثلها قدرا وهذا
خلاف ما يعطيه ظاهر عبارة المص من انه السورة المشتملة على اي التعجيز فقط
فكان المناسب للشارح لو قال المشتملة على اي التعجيز او مثلها قدرا لاجل يطابق
الواقع وهذا ضعيف الاشارة راجعة لقول بعض الاصحاب منكر
مطلق اي فيصدق باي سورة كانت طويلة او قصيرة فلا يقيد بمثلها

اي بمثل السورة المشتملة على اي التعجيز في القدر اي المطول   لان لفظ سورة
فيها اي في السورة المصرح فيها باي التعجيز وقوله فلا يقيد بمثلها قدرا اي
ولا يقيد ايضا بالسورة المذكورة فيها اي التعجيز   يكفي اي في التحدي
اقصر سورة للعجز عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة   كالعصر
والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة وهي العصر والكوثر او قدرهما من غيرهما
قال المحلي ومثلها فيه اي في الاعجاز قدرهما من غيرهما   بعض الطول
وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي الكوثر والعصر   قال اي القاضي
من اهل الخ من هذا البداية اي المتعارف الناشئ من اهل الخبرة   على
معجزة اي على كون القران معجزة   ثم اختلفتم الخ ظاهر عبارته انهم اتفقوا
على ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفوا في غير ذلك
وليس كذلك بل كل من فصاحته وجزالته ونظمه من جملة المختلف فيه
فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان يقال قد اضطربتم في المعجز من القران بعد
اتفاقكم على انه معجز وكل قول يقتضي بطلان غيره من الاقوال فاذا اعتبرتم
جملة اقوالكم انتفت معجزة القران اي كونه معجزا لان حق المعجزات بكونها ظاهرة
لكل الناس   في ذلك اي في وجه اعجازه   فان من زعم الخ علة
للاختلاف   والجواب الخ لا يخفى ما في الكلام من الاطناب وحاصل
الجواب ان الخلاف لم يتعلق بكونه معجزا حتى ياتي الاعتراض بل هو متعلق
بتعيين الوجه الذي وقع به الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزة فهو
ثابت بالاتفاق   وبهذا اي بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القران
ولا في علم اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة   الذي جاء منه
الاعجاز اي وقع به التحدي وان حصل الاعجاز بالكل   بحرقة بالقاف
من الحرق بضم القاف وهو كما في كتب اللغة الحمق والاخرق الاحمق ولذا قال
الش بمضحكة وحمق اي بكلام يضحك منه ناشئ عن حماقته وقلة عقله
لدلالتها على خرقه بضم الخاء اي على حمقه وفي نسخة لدلالتها على
سفهه   وهذا اي ما ذكر من الحرقة التي اتى بها معارضا للقران
وقيل اي وله قيل اي ذكر الفيل عطف على الذئب ولا يخفى ما في كلامه من
الركاكة نظرا لعطفه الفيل على الذئب بلا جامع اذ لا جامع في المقام

اسخف

اسخف بالخاء والفاء المعجمتين اي اقبح كقوله عند ما سمع سورة الكوثر انا اعطيناك
الضفدع فصل لربك وازعق ان شانئك هو الابلق وغير ذلك   تنبيه الخ
قد سلف ان التنبيه في العرف اسم لبحث لاحق يشعر به كلام سابق ولا شك
انه جرى الكلام قبل الفصاحة والجزالة والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان
يتكلم هنا على معانيها لكن ما فسر به الفصاحة ابن التلمساني مغاير لما عند
البيانيين وكذلك تفسيره يقتضي المغايرة بين الفصاحة والجزالة وكذا بين
اسلوب القران ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قلناه سابقا من ترادف
الفصاحة والجزالة وترادف نظم القران واسلوبه   الغرض هو المعنى وضمير
منه للفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح المعنى من
اللفظ اي بشرط ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة وظاهرة قلت
حروف اللفظ او كثرت   بشرط قلت حروفه ظاهره كانت الدلالة على المعنى
واضحة اولا فبين الفصاحة والجزالة ح عموم وخصوص وجهي   وتناسب
مخارجها اي بان يكون كل حرف مخرجه قريبا من مخرج ما يليه   في ترتيب الخ
المراد بترتيب الاقوال جعل كل قول في مرتبته بان يقدم ما دل على السبب على
ما دل على المسبب ويقدم الدليل على المدلول والعلة على المعلول وكون ذلك
مطابقا لمقتضى الحال ام لا ولا شك اخره في المعنى من البيانية فهو بيان للاسلوب
الخاص اي الذي هو ترتيب الخ وجعلها ظرفية يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه
وفي قوله الاسلوب الخاص اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب جمع الاقوال
اشارة لمغايرة النظم مطابقا سواء جعل كل قول في مرتبته اولا والنظم جعل الاقوال
مع جعل كل قول في مرتبته فالاسلوب اعم من النظم   ثم الحسن فيه اي في
النظم وقوله يجب اي يقدر تناسب الكلمات اي الجمل التي يذكر في مواردها
اي في المواضع التي يورد فيها والمراد تناسبها في موافقتها بان يكون ذكرها في
موقعها مناسبا للحال المقتضي لذكرها بان يؤكد الكلام الملقى للشاك او المنكر فلا
يؤكد للخالي الذهن   وذلك اي تناسب الكلمات في مواقعها انواع واصنا ف
والمراد بالانواع والاصناف شيء واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتوكيد
وعدمه والتقديم والتاخير وعدمه والحصر تامل   ومجموعه اي ه
ومجموع الجزالة والنظم دون الفصاحة هو البلاغة فالفصاحة ليست مشترطة

في البلاغة عند ابن التلمساني وكان ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من
الشان ان يتمها هو مشهور بين البيانيين فقال قلت الخ فاذا لا يخفى عليك
ما في كلام المفهي من الدرك اهـ عصاري ان يكون خلاصة الخ حاصله ان
فصاحة الكلمة خلوصها من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس
غدايره مستشزرات اي فانها متنافرة الخ وذو التنافر وصف في الكلمة
يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها في ذلك اي في تنافر الكلمة
ومن الغرابة هي كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال
ذي جنة اي جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة
القياس وكلامه بعد مقتضى لذلك كريم الجرشى اي النفس وهذا عجز بيت
وصدره مبارك الاسم اغر اللقب وانما معناها في الكلام الخ حاصل
ما ذكره ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد ومن ضعف التاليف ومن تنافر
الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على ما سبق من اعتبار
الخلوص من التنافر ومن الغرابة ومن مخالفة القياس لا تنافر فيها التنافر
كون الكلمة ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة كما في البيت المذكور
ضعف التاليف هو كون تاليف الكلام على خلاف القانون النحوي كالاضمار
قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد التعقيد المراد به كون الكلام معقدا
غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد اما لخلل واقع في التركيب بسبب تقديم
او تاخير او حذف او غير ذلك مما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى
بالتعقيد اللفظي واما لخلل واقع في انتقال الذهن من المعنى المفهوم من الكلام
بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة من الملزوم
المفتقرة الى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود ويسمى هذا
بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام العلامة من كل التعقيد من
فقول الشارح ومن التعقيد المعنوي الاولى ومن التعقيد مطلقا سواء كان في المعنى
او في اللفظ وقوله احترز الخ هذا البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين
المبتدا والخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي وهو حي وبين الموصوف وصفته
اعني حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى
منه وهو حي وبين البدل وهو حي والمبدل منه وهو مثله الذي هو اسم وفي

الناس

الناس خبرها وما التعقيد المعنوي فهو كقوله ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا
وتسكب عيناي الدموع لتجمدا وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم
لتقربوا مني واتحمل الكآبة والحزن من فراقكم لاتسبب بذلك الى وصل يدوم وسرور
لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر يسر ولكل بداية نهاية فجعل الشاعر
سكب الدموع كناية عن الكآبة والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب في ذلك
لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع فاخطا في جعل جمود العين كناية عن الفرح
والسرور وذلك لان جمود العين لا ينتقل منه للفرح والسرور وانما ينتقل منه
الى بخلها بالدموع حالة الحزن وينتقل منه الى من بخلها بالدموع حالة الحزن
الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتقال الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور
واذا علمت هذا تعلم ان قول الشارح احترازا الخ فيه نظر لان ما ذكر من البيت ليس مثالا
للمحترز عنه الذي هو المعنوي تامل من كلمة بيان للفصيح جار باي
مشتملا على ذلك اي السبب تفسير للحال مراتب الانكار فبلاغته
اشتماله على التوكيد مع فصاحته لافادة من هو مشعر بالحكم اي لمن عنده
اشعار بالحكم وقد يعكس الامر الخ هذا توجيه لتخريج الكلام على خلاف
مقتضى الظاهر لعوارض اي وذلك بان ينزل المنكر او الشاك منزلة غير
المنكر لامارات موجودة عنده بحيث لو تامل فيها رجع عن انكاره فيلقى له الكلام غير
مؤكد وكذلك ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم عمله بمقتضى علمه فيلقى له
الكلام مؤكدا كما في قوله جاء شقيق عارضا رمحه ان بني عمك فيهم رماح
والاحوال بالرفع مبتدا وقوله وما يليق بها اي بالاحوال من المقتضيات
اي وما يناسب تلك الاحوال من المقتضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قول
القزويني في التلخيص فان مقامات الكلام متفاوتة الخ ان البلاغة اي بلاغة
الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا في بلاغته فلا توجد بلاغته
الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا تتوقف على بلاغته اذ مدار فصاحته
قيدا في بلاغته كلا على سلامته من التعقيد ومن تنافر كلماته ومن تعقيده مع
فصاحة كلماته سواء طابق مقتضى الحال ام لا وهو الاعجاز اي ذو الاعجاز
الذي لا يمكن معارضته وهو ما اذا نزل عن حالة الاولى ان يقول وهو
ما اذا غير عنه الى ما دونه الخ كما عبر به القزويني النحو اي لعدم مطابقته

راسالمتقضي الحال ثم هذا اي ماذكر من معجزة القران بضم الى مثله من المعجزات
الخ فاسم الاشارة مبتدا الخبره محذوف والمجرور متعلق الخبر اي ثم هذا بضم او
مضموم الى ماله الخ الى ماله من المعجزات اي الدالة على صدقه التي
لا تحصى قضية هذا انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما تعرض له بعض
الناس في كتبهم فليس حاصرا لها بل وراء ذلك معجزات اخر وقوله لا تحصى اي
بالفعل لكثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل موجود فهو
محصور في الواقع ثم الى ماحليت الخ هذا انتقال الى طرف اخر وهو مايدل
على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اذ اوصاف الذات لم يقع بها التحدي حتى
تكون من الطرف الاول وهو المعجزات والكمالات جمع قلة استعمل في جمع الكثرة
ولما كان كان من افعال المقاربة التي لا تتحقق معها وقوع الخبر اضطرب عن ذلك
وحقق ان تلك الكمالات اتضحت بالفعل فقال بل اتضحت اي بلسان الحال
وان كان يتصور فيها لسان المقال والجري على هذا الاسلوب انسب للنفوس في
التلقي واوقع من الجري على اسلوب تحقق الا فصح من اول وهلة وان كان هو
المقصد خلقا وخلقا تمييز للكمال من جهة الخلق بفتح الخا يرجع الى الكمالات
الحسية لحسن طلعته واما الكمال من جهة الخلق بضم الخا يرجع الى الكمالات المعنوية
ككمال علمه وحلمه وتواضعه الخ ثم مع ذلك اي مع ماله من المعجزات
والكمالات التي جبلت عليها ذاته المفصحة برسالته اكد الله صدقه اي في
دعواه الرسالة بذكره الخ ولا خفا ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في
الدلالة على صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالرسالة دليل
قاطع على رسالته وان لم يظهر منه معجزة بذكره باسمه اي بجنس اسمه
لا بخصوص محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية احمد واطلق الخ
عطف على اكد والاحبار جمع حبر بكسر الحا وفتحها وهو الافصح العالم والاشارة
راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله السنة العلما وتيا من مبعثه
بجميع ماذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى اتضح للعامة
شانه كما اتضح للخاصة حتى انه سبحانه الخ ينبغي ان يعتبر هذا اغيا لما
افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والا فلا مناسب لما قبله ان الاتيان له في
اسلوب الاغيا بان يقول واكد زوال اللبس عن نبوته بان منع الخ وقوله عن

نبوته الاولى عن رسالته واتى بقوله بفضله لمطابقة اهل الحق وردا على اهل البدع
من قولهم بوجوب الصلاح والاصلح باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم
خاص به دون ابائه وقومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص
في المقام اضافي لا حقيقي والا فلا يلايمه قوله بعد الا اناس قليلون
رجا حصول الخ هذا علة لتسميتهم بذلك فانما سموا بذلك الاسم للرجا المذكور
لما سمعوه من الاخبار من ان نبي اخر الزمان الذي ان ظهوره يسمى بمحمد
انه لم يطلق الخ هذا من تمام العناية بازالة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم
لان هذا اتم في ازالة اللبس كيف وقد اجتمعت كلها فيه اي في مولانا محمد
صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة ومرجعها اي مرجع تلك الاسباب
الى طرفين عقلي ونقلي والمراد بالعقلي هنا ما يقابله النقلي فيصدق بالوضعي والعادي
وحـ فالعقلي ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقلي اي اما الطرف العقلي
فوجوه اي حسنة معجزة بلاغة القران اضافة المعجزة لما بعده بيانية
وقدم الكلام على العقلي لاتصاله به عليه الصلاة والسلام بخلاف النقلي وذلك
لان العقلي مرجعه الى معجزة بلاغة القران والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة
العقلية والنظرية والى بقية المعجزات غير بلاغة القران والى سيرته واوصافه
وهذه الامور كلها متصلة به صلى الله عليه وسلم على ماسبق اي في المتن
وفي الشرح قبل هذا النص وثانيها انه اخبر عن المغيبات اي بحسب ما مضي
وبحسب ما هو ات ولم يقل هنا على ماسبق كما قال في الذي قبله مع انه سبق في
النص الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار عن المغيبات نظرا للقران والحديث
والذي الطرف الاول فقط حيث قال هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالمغيبات
المطابقة فطابقت اي المغيبات خبره اي مدلول خبره فمنها اي من اخبار
بالمغيبات في الاخبار اي في السنة كما يقتضيه السياق اما الذي ورد
في القران اي اما الاخبار بالمغيبات الواردة في القران وكان كما اخبر اي وكان
الامر الواقع ما اخبر به فالكاف زائدة بعد غلبهم اي بعد غلب فارس
للروم الى معاد اي الى الموضع الذي اعتقده وهو مكة فعاد من الاعتياد
قل للمخلفين من الاعراب اي الكائنين حول المدينة الذين تخلفوا عن
صحبتك لما طلبتهم ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض قريش

لهم اذا رجعت منها وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الباس الشديد
وقوله بنوا حنيفة اهل يمامة ليستخلفنهم في الارض اي لا بد لا من
الكفار وقوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنوا اسرايل بدلا عن الجبابرة
واما الذي ورد في الاخبار بالمغيبات التي وردت في السنة فمنها قوله
الخ هذا القدر اي ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة اشهر خلافة الحسن
بن علي وعلى هذا هو من الخلفا وهذا خلاف المتعارف من انهم الاربعة فقط وفي
بعض النسخ وكانت خلافة الخلفا الاربعة الراشدين هذا القدر وفيه انها لم
تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر التي اخذها سيدنا الحسن ابن سيدنا
علي قوله فكان كذلك اي ثبت ذلك اي اقامتها بعده فكان تامة واسم
الاشارة راجع لمقامها بعده والكاف زايدة الفئة الباغية اي الجماعة
الخارجة عن خلافة مولانا علي والمقصود جماعة معاوية فقتل مع علي اي
فقتل اذ كان في فئة علي بصفين بوزن سجين معرب بالحركات على النون
وربما اعرب بالحروف كقول القايل حضرت صفين وبيت صفون وهو موضع
بشاطي الفرات كان فيه الواقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين اه يوسي وهذا اي الحديث يدل الخ
ووجه دلالته ان جماعة معاوية اهل الشام قد ثبت بهذا الحديث انهم
بغاة والبغاة هم الخارجون عن الامام فعلم بذلك ان عليا كرم الله وجهه
هو الامام الحق حين اسره العدو وهم المسلمون وكان اسر المسلمين للعباس
قبل اسلامه فللفضل كذا ولعبد الله كذا هما ولدان للعباس ومنها
اي ومن جملة اخباره بالمغيبات الواردة في السنة النجاشي هو سلطان
الحبشة وكان مومنا مصدقا فاسلم على يد بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي وهو
بفتح النون وقد تكسر مما هو كثير اي في كتب الاخبار الوجه
الثالث اي من الوجوه العقلية الصالحة لان تكون دليلا على صدق سيدنا
محمد في دعواه الرسالة واسبابه واحكامه فيه انه لا مجال للعقل فيهما
بل المرجع فيهما للتوقيف وهي علم الخ هذا تصوير للحكمة العملية كما انه صور
الحكمة النظرية بالمثال انه اعطي معجزات اي غير ما مر والا فما مر من الاخبار
عن المغيبات معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل واحد من الاطراف المذكورة

معجزة وليس

معجزة وليس كذلك بل بعضها ليس بمعجزة بل اية دالة على صدقه صلى الله عليه
وسلم فقد توسع المص في ذلك ولو عبر بالايات الاعم من المعجزات كان اولى
واحيا الموتى وردا ان ابويه احياله وامنا به وانه احيا شاة جابر بن عبد الله
التي ضيف بها النبي واصحابه بعد اكل الصحابة لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا
عظمها فجمع صلى الله عليه وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي باذن الله
فقامت وشهادة الشاة اي نطقها فهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
مما لا ينحصر نظره مع قوله مشهورة الخ فانه غير ملايم له اذ المشهور المستفيض
شانه الحصر اللهم الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اي كثرة الوجه الخامس
الاولى الخامس سيرته واوصافه وقوله واوصافه تفسير لسيرته وقد
اعترف اعداوه بذلك اي بصدقه من اول عمره الخ وايضا لو صدر الخ
المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احدا الخ ثم ياتي بقوله وقد اعترف الخ ترجيحا
والمناسب اسقاط لفظ ايضا لنبزه اي عابه اعداوه بالكذب فالنبز
العيب ومنه قوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب من العرب العربا المراد
الخلص من العرب واضافة جوامع للكلم من اضافة الصفة للموصوف ولا في
اصراره اي على الحق الترفع هو رفع الهمة على ابنا الدنيا لاجل ما في ايديهم
قبل ان من جملة التواضع التكبر على الدنيا ثقة بالله ولا يزداد مع الغضب
الا حلما فيه ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع الحلم وهما متضادان فلت الكلام
على حذف مضاف اي مع اسباب الغضب الا حلما ولم توجد اي تلك المحاسن
يشير الى محاسنه لوح بهذا الى قصور العبارة عند الاحاطة بها لانه
عليه الصلاة والسلام خلقا وخلقا ومبينة بكسر اليا اسم فاعل ولهذا
اي ولاجل محاسنه خلقا وخلقا واما النقلي اي واما الدليل النقلي الدال
على نبوته عليه الصلاة والسلام في الكتب الماضية اي الكتب
الالهية المنزلة قبل القران وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة ستون على شيث
وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى قبل التوراة والتوراة والانجيل والزبور
والفرقان وذكر الانبيا له عطف على نعته وايضا وهم اي ايضا
الانبيا وهو المحتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة والمفعول
نظرا لقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم

جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه   دليل قاطع اي وذلك
لاستحالة صدور الكذب على تثبت نبوته فاذا اخبر بنبوة احد تثبت نبوة ذلك
الاحد والا لزم الكذب في خبره وهو محال   معينين اسمه اي بانه محمد او احمد
لا باق   نص نبوته اي النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور في الذكر
على الانجيل لتقدمه عليه نزولا   مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل فيها
اي في الكتب المذكورة   وذلك بدل اي وبقاء النص الدال على نبوته فيها مع
مبالغتهم في تبديلها بدل الخ   لا يزيل جميعه التبديل اي لا يزيل التبديل جميعه
فقدم المفعول والضمير عائد على ما هو موجود في التوراة والانجيل والزبور من
امره عليه السلام وكثرة ترداد ذكره   فيما بايدي اليهود اي الكائنة فيما
بايديهم صفة للنصوص   من الكتب الان اي حالة كون ما بايدي اليهود
والنصارى من تلك الكتب من جملة المكتوب الان اي من جملة ما وقع فيه
التغيير والتبديل   فمنها اي من تلك النصوص الكائنة فيها التي اطلع
عليها علماؤنا   قال الله الخ هذا هو ما في المصحف الخامس من التوراة بالمعنى
اني اقيم اي اجعل بعدك   لبني اسرائيل اي سيدنا يعقوب بن
اسحاق ابن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل عم ليعقوب فاولاد
اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد عم يعقوب فقوله من بني اخوتهم
اي من اخوة جدهم وهو اسحاق وليس المراد ظاهر العبارة والمراد من الاخوة الجنس
لان اسحاق ليس له الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوة على حقيقته
على ان هذا النبي اي الذي يقيمه الله لبني اسرائيل   ليس من بني
اسرائيل اي ليس من اولاد اسرائيل   انهم اي بنو الاخوة المذكورين
اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم وهم اولاد العيص ابن اسحاق
والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل
ابو العرب وليس من ذريته نبي الا سيدنا محمد واسحاق كان له ولدان يعقوب
وعيصو ويقال له ايضا العيص ومن ذريته الروم وليس من اولاده نبي الا ايوب
وجميع الانبياء المتأخرين عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد وايوب من ذرية
يعقوب اسرائيل وانما لقب يعقوب لتزوله من بطن امه عقب العيص لانهما
كانا توأمين في بطن واحدة فقول الله في التوراة من بين اخوتهم يدل على ان هذا

النبي

النبي ليس من بني اسرائيل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من بني اخوة ابيهم ويحتمل ان
يكون المراد من بني اخوة جدهم والاول ممنوع لان بني اخوة ابيهم الروم وليس منهم
نبي الا ايوب وهو قبل موسى فتعين ان يكون المراد من بني اخوة جدهم وهم العرب
والنبي الذي منهم هو سيدنا محمد وهو بعد موسى   وكان قبل موسى بزمان
يقال انه كان في عصر يوسف وهو ايوب ابن اموص بن رزاح بن روعايل بن العيص
بن اسحاق بن ابراهيم عليهم السلام   فتعين ان المراد بالاخوة الاولى ان المراد
بني الاخوة   واهل الذكا منهم الاوضح   من اهل الذكا منهم وفي بعض
النسخ اهل الذكا منهم بدون واو وهي ظاهرة والذكا بالمد الفطنة المتوقدة
في هذا اي في قول التوراة اني ساقيم لبني اسرائيل الخ   هذا كله الاشارة
راجعة للمذكور في التوراة   الا انه العرب اي وحينئذ فلم يكن مقاما لبني سرايل
فما في التوراة ليس نصا في انه هو   ما على وجه الارض اي من الفرق وارباب
الملل والا فظاهره لا يسلم من يجهل امر محمد اي من حيث رسالته لجميع الخلق اي
وحينئذ فكلام التوراة نص في انه هو   وانه قال اي لانه قال الخ   وهذا
ثابت الخ كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه بانه مبعوث الى الخلق
كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس الاية وقل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا   قلت الخ هذا من كلام المص جواب عما يقال كيف يكون رسالته
عامة مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببني اسرائيل وانت خبير بان هذا
الجواب فيه شيء اذ لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص اذ له اساليب كما هو
معلوم عند علماء البيان الا ترى ان من معاني اللام الاختصاص وليست من ادوات
الحصر   وانما عين الخ جواب عما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر
فلم عين بنو اسرائيل بالذكر دون غيرهم   لدفع ما يتوهم له اي فيتوهم بنو
اسرائيل مفهوم موافقة بالاحرى وذكر ارباب الحواشي ان هذا الجواب وهو قوله
قلت الخ من كلام المص جواب ثاني عن اعتراض اليهود وانه في غير محله لان الاسرائيلي
لم يقدح بمشاركة غير بني اسرائيل لهم في بعثة نبينا حتى يجاب بانه لا حصر وانما
قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبني اسرائيل راسا فلا يكون جوابا
الا ما قاله العلامة القرطبي اه   ثم قال هذا العالم اعاد الفعل للفصل الواقع
بكلامه اي المص بين كلام القرطبي   دفع ذلك اي الخبر السابق اي دفع

مضمونه وهو انه ليس على وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عموم رسالته
وبذلك الخبر اي ومضمون ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله بدفع
ذلك وبذلك راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض من يجهل الخ قوله
اخبرنا اسلفنا اي ولكن لا نعتقده انه قال بدل من قوله وبذلك الاوقة
استثنا من قوله اسلافنا اليهود ان قلت كلام هذا الخبر السابق يقتضي انه من اليهود
العيسوية وهذا يفيد انه ليس منهم والجواب ان ما تقدم على سبيل التنزل وارتكاب
مذهب الغير ثم عطف اي هذا الحبر اليهودي اي مال اليه نشاتنا اي خلقتنا
على اليهودية اي وقد وجد ما يدل على بطلانها وتالله يولي بانا للقسم اذ ا
كان في تعجب واستعظام كما هنا جا الله اي جا شرع الله لموسى من جبل سينا
اي من الجبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه التوراة فيه وقوله واشرق اي
واشرق الله من جبل ساعير الخ من الجبل المسمى بهذا الاسم واشراقه من عبارة عن
انزاله الانجيل على عيسى به واظهار دينه في ذلك الجبل وهو من جبال الروم
كان عيسى يسكن قرية بالشام قريبة منه يقال لها ناصرة وبنصورية واليها
نسبت النصارى ومعه جماعة من جبال فان هكذا يوجد في بعض النسخ
وفي بعضها باسقاطه وقد قال الخ هذا استدلال على ان فاران هي مكة
هاجر كانت جارية لسارة زوجة سيدنا ابراهيم وهي بتشديد الرا وتخفيفها
وابنها اسماعيل فاران معلوم ان الله انما اسكنهما مكة فتكون مكة هي فاران
بكمال الظهور اي فهو يدل على كمال شرعه لهاجر اي في شان هاجر وقوله حين
دعته اي دعت المولى لاسماعيل قوله خشوعك اي دعاءك وفي
الزبور الخ لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة شرع في الكلام على نقل نص الزبور
الذي بايديهم الان وصف للزبور التي به حرفوها من العهدة نظرا لقوله
سابقا وقد اطلع علماونا على تلك النصوص فيما بايدي اليهود والنصارى من الكتب
الان ويجوز بالحا المهملة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر اولا شقة
اليمين وثانيا شقة اليسار فهو اشارة الى ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز
بالجيم اي يمر من البحر البحر وهذا كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار
الخ اي ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والدجلة والمراد بكونها منقطعة
انها غير محيطة فهي منقطعة عن الاحاطة ويجلس اعداه بالتراب اي على

التراب

التراب كناية عن اهانتهم واذلالهم بالقرابين جمع قربان يطلق على ما يتقرب
به الى الله ويطلق على من يتقرب من الملك ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا
اي وتاتيه ملوكهم بجلسائهم الخاصين به كالوزرا ويسجد له اي نعظمه
وقوله وتدين من التدين او تتدين له تدينا مصورا بالطاعة والانقياد لانه
يخلص الخ تعليل للاطراف قبله في الجملة ان اساطير من صبهون الحلبلا
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد فقول الشم كناية
عن الرياسة الاولى ان يفسر بصاحب الرياسة وهو سيدنا محمد كما قلنا ويجعل
محمودا بدل من الاكليل او نعتا له بخالفه اي من يخلفه في الرياسة والنبوة ليس
من ذريته والظاهر ان هذا المخالف له سيدنا محمد لان الرسالة انما انتقلت من ذرية
بني اسرايل الى سيدنا محمد والحال انه ليس من ذريته وبنو اصيهون اي والبدع
بنو اصيهون وهم العرب لان صيهون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفى لهم
امة اي اختار للنبي الذي هو منهم وهو سيدنا محمد امة شاملة للاحمر والاسود وقوله
ذات شفرتين الشفر بضم الشين وسكون الفا جانب الشين واما الشفر بالفتح فهو
جانب النصل وحد السيف وهو المراد هنا اي ذات حدين واشرافهم الخ اي
ويوثقون اشراف الامم ايها الجبار اي صاحب الجبر والقهر والمراد به سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعك كان عطف تفسير لناموسك والناموس
الوحي وقوله مفروقة بيمينك اي بتحريك يمينك بالسيف يخرون بخلب
اي يذلون ويدخلون في الاسلام طوعا او كرها او يودون الجزية عن يد وهم صاغرون
قوله داود مبتدا وقوله هو عيسى خبره وقوله الذي ادعى الخ نعت لولد
داود لان من احفاد داود اي لان امه من ذريته كي يعلم الناس الخ
لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو عيسى بشر وليس ابنا لك يا رب وقد حقق
الله رغبته فبعث جاعل السنة وماحي البدعة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم فاعلم الناس ان عيسى بشر عبد الله ورسوله وكذا قال الخ هذا تخلص
حسن الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل نص الزبور
شرع في الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط هو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم قال السعد ومعنى البارقليط كاشف الخفيات ومظهرها ومصدوق الابن
في قوله انا ابن الانسان مولانا عيسى ومصدوق الانسان امه مريم عليها السلام

قوله سنرخبر نان وابن الانسان خبر اول   عن يوحنا اي نقلا عن يوحنا
بكسر الحا وهو احد الاربعة الذين عرب كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية
للعربية وتعريب يوحنا هو المعول عليه عندهم وقوله ابارقليط هذا مقول القول
لا بدل من يوحنا كما قال العكاري   ويبخ العالم من التوبيخ وقوله وسوي بينكم وفي
نسخة وسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة بلطف   الى ان قال اي في
الانجيل نقلا عن يوحنا   بالامثال نحو الدنيا مثل كذا   بالتاويل اي تاويل
تلك الامثال وتبيينها اي انه ياتيكم بمعاني هذه الامثال   ان تتم الكلمة اي
وهي النبوة وتمامها ختمها وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي من الوحي
وفي بعض النسخ التي بها الناموس اي التي نزل الناموس بسببها   لانهم ابغضوني
مجانا اي من غير موجب اي لانهم كفروا به فاذا تمت الكلمة فيظهر بتمامها فجورهم
وكفرهم بعد ما كان خافيا   فلو قد جا المخنا اي فامتى مجي المخنا ليظهر صحة
ماقلت لكم   من عند الرب اظهار في محل الاضمار اي من عنده وقوله روح
القدس اي الروح المطهرة وهو سيدنا محمد وهو بدل من المخنا   بلسان
السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة المخنا والبارقليط ومحمد الا ان
الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث عربي   كرما بفتح الكاف وسكون الرا
هو شجر العنب   ومضى على ذلك اي على ذكر ذلك التمثيل حتى تممه   ثم
لمحمد الخ اي ثم ضرب مثلا لمحمد وحرف الامثال التي ضربها للامة مثل للانبيا ومثل الدنيا
ولنفسه ومثل لسيدنا محمد   وجعله الموكل اي فالموكل بسقيه واصلاحها
دم اولا وهكذا الى سيدنا محمد   سيزاح عنكم اي يبعد ويزال وقوله ملك الله
اي الرياسة   من سقط على هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء   يرتد
لذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر   ومن سقطت عليه اي سلطت عليه
تلك الصخرة   من ناواه هو بالنون اي باغضه وعاداه وحاربه   اظهره
الله عليه اي جعل الله الغلبة عليه   ولا يسمع صوته تفسير لما قبله
الغور بضم الغين المعجمة وفتح الواو كخضر وفي بعضها بضم العين المهملة وسكون الواو
وعلى كلا النسختين فهو كناية عن العمى المعنوي اي الله يزيل الجهل   الغلف اي
التي عليها غلاف وغطا بحيث يصل لها شي من الموعظة   احمد خبر عن قوله
عبدي وقوله يحمد الله تعليل لتسمية احمد   تفرح البرية من الفرح وهو السرور وقوله

على كل شرف اي محل مرتفع   ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداه قوله كالقصبة
الضعيفة اي لخوفهم من الله   ولا يخصم بالنا للمفعول اي لا يفحم ولا يغلب
بالحجة بل هو الغالب بها وفي نسخة ولا يعصم اي لا يهلك قال تعالى وكم قصمنا
من قرية كانت ظالمة الاية   حتى تنبت بالماضي وفي بعضها ينبت بالمضارع وهو
انسب بالمقام وضمير المتكلم في قوله يحمني لله تعالى والمراد يحجب شريعته
والى توراته اي فرقانه فاطلق التوراة على الفرقان وقد وقع تسمية القران توراة ففي
حديث الشفا قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم اني منزل عليك توراة حديثة يفتح
بها اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب وقوله
في غير ما وجه مازايدة اي في غير وجه اي في اكثر من موضع   من ذلك قوله
يوصي الامم يعني فعلم من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم يكن البعث عاما الا للنبي
محمد صلى الله عليه وسلم   وفي الانجيل ان المسيح ؟ انظر صنيعه حيث خلف
ما في التوراة بما قال النبي اشعيا عليه السلام   وانما بعثت الى الغنم تجوزبه
عن من ارسل اليهم من بني اسرايل بجامع الضعف وعدم القوة على الجهاد او قوله
الرابضة اي الماكثة في اماكنها فالرابضة ماخوذ من المربض وهو محل المبيت
وهذا كناية عن عدم انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم   فلا يجوز هذا من تتمة ما في الانجيل لا في العكاري   وفي صحف
حبقوق الظاهر ان هذه الصحف التي حبقوق المصنف النقل عنها زايدة على العدد
المتعارف في الصحف المنزلة وحرفا لعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه لعظم
المنزل عليه او لعله ذلك الغير من جهة الحجر قوله من البيت اي من جبل البيت وهو
جبل سينا اي جا شرعه وانزل على موسى في ذلك الجبل   وملك اي احمد
وقوله الى ان قال في اخره اي في شان محمد   بامرك اي بسبب امرك بالقتال
اي تروى السهام بدم الاعدا   ارض البادية المراد بها مكة وقوله العطشا اي
من النبوة لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل لان محل الانبيا والرسل
الشام فاعطى الله مكة ببعث اشرف الخلق منها محاسن الشام لان لبنان من
جبالها   والتبهج من الابتهاج والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهي
البرية اي الارض القفرا   لبنان جبل بالشام مشهور وشانه انه صاحب
حسن وماوى للصالحين ومتعبد الاوليا   وكتل عطف على محاسن فالكتل
ف

زايدة اي ان مكة ستفطي باحدحسنا مثل الحسن والنور الذي في جبل لبنان وحسنا
مثل حسن الدساكر والرياض الدساكر جمع دسكرة وهي القرية والصومعة والارض
وبيوت الاعاجم يكون فيها الشراب والملاهي او بناء كالقصر حوله بيوت اهـ لوبي ولم يكتب
هنا المعنيين الاخيرين الافقار اي الايام التي يفتقد الناس فيها الفقر ابالمعروف
والاحسان تفتزون ذلك اي شميته طالا وقوله على كثرة اي مع كثرة اوان
على للتعليل يخبربه اى فاخبر به وقوله قيل لي اي على لسان ملك اوقيل لي في
سري قلت ارى الخ رايت بصرية وكانه مثل له ذلك فراه ببصره بابل موضع
بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل على الملكين ببابل النخرلي البالية
المهشمة فصاحب الجمل هذا من كلام المص ببابل متعلق بسقط وقوله من دون
الله متعلق بعبادة الاصنام وهدمتها وانها بنيناها اي بسبب بنينا الا بسبب
عيسى قوله لم تلبث اى لم تمكث وقوله ان قلعت نصوب لقوله لم تلبث تلك الكرامة
بالسخطة اي بسخطه من الله فالسخطة فعلة من السخط وهو الغضب
واحرقت السمايم جمع سموم وهي الريح الحارة تكون نهارا غالبا فعسة
ذلك هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد العطشا اى من النبوة اى بر
هذا اشارة لشدايد الصحابة وشدتهم في الحرب وقوله من اغصانها اي الاشجار
المغروسة المفهومة من الغرس تلك الكرومة اى المشبه بها بنوا اسرايل
فاعتبر الخ هذا من كلام المص وقوله الارض الخ عطف على قوله هذا التصريح قوله
وقد نعت الخ اي والحال انه قد نعت الخ لا تطول دعوتهم اي لا استمرار
دعوتهم زمنا طويلا بل يفتضحوا ويظهر كذبهم بالقرب قربانهم اي ما يتقربون
به بساعده اي يقويه وقد رثد الكرنبا زعم قوله لا يظهر ولا تقوم الخ
فاعتبر من هذا الكلام اي المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص بخت نصر
بضم البا وسكون الخا المعجمة معناه ابن ونصر بفتح النون وشد بدا الصاد المهملة
المفتوحة اسم صنم كما في القاموس وهو علم مركب تركيب اضافي سمي به لانه وجد
لقيطا عند ذلك الصنم ولم يعرف له اسم اي وهو الذي سبى بني اسرايل وخرب
بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال على قصته المشهورة وطلب به اي انه
طلب منه انه يخبره بما راه وانما يخبره ايضا بتاويله فقد طلب منه انه يخبره بالامرين
وذلك لان ما راه افزعه وقد نسيه فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له فقال له

اما المنام

٢٩٥

اما المنام الذي رايته فكذا واما تفسيره فهو كذا وعظم تفسير لقوله ربا
صدقت اي هو هذا الذي رايته باليمن والشام اي احداهما باليمن والاخرى
بالشام وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين على اختلاف
اديانها اي مع اختلاف اديانها الماضية بالجر نعت للكتب او بالرفع نعت
لنصوص لئلا يخرج اي ولا تزيد عليه لئلا يخرج هذا المختصر عن الغرض اي
وهو الايجاز وال في الغرض عوض من المضاف اليه اي عن غرضنا ومقصودنا
فيه عددهم سبعة هذا هو المشهور وبعضهم كالحلبي في سيرته اوصلهم
الى اثني عشر فاذا وفقت اي هديت وخلقت لك الداعية والقدرة على
العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته التي تضمنها البحث من قوله في اول
الفصل ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه
الى هنا للعلم بهذا كله اى للعلم بهذه الخوارق كلها الدالة على رسالته
حصل لك العلم في ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق للعلم بالخوارق
الدالة على الرسالة شي اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرتب على حصول العلم
بالخوارق لا على التوفيق له ويجاب بانه عومل سبب السبب معاملة السبب اذ
التوفيق سبب في حصول العلم بالخوارق المشار اليه وحصوله سبب في حصول
العلم الضروري بصدق رسالة نبينا محمد او يقال كلامه جار على تقدير اى وقعت
لهذا كله وحصل لك العلم به حصل لك العلم الضروري الخ ضرورة اي
بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضرورة لما قابل النظر فوجب الايمان
الخ اى فترتب على حصول العلم الضروري بصدق رسالته وجوب الايمان بدفيما
ذكر وهذا يقتضي انه انما اوجب الايمان بما ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا
فلو كان العلم بذلك نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى ان
تفسر الضرورة بالوجوب لان العلم بديهيا او نظريا اى حصل العلم وجوب
اي قطعا في كل ما جا به اي في كل فرد جا به الخ جملة وتفصيلا لا يحتمل
ان يكون راجعا للايمان به اى فوجب الايمان به جملة اي في الجملة وتفصيلا اي على
التفصيل والايمان به في الجملة بان يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا
بالاستطاعة ويحتمل ان يكون راجعا لما جا ومرجع ما جا به جملة الى المتشابه
ومصدوق ما جا به تفصيلا مقابل التشابه كالحشر والنشر من المعلوم ان

ماجا به صلى الله عليه وسلم شامل لامور المعاد وغيرها والمص اجرا المثال على امور
المعاد خصوصا اهتماما بشانها اوذكر النشر في المقام مستغنى عنه بنا على مافسر به في الش
الحشر ولكنهما واردان في الشرع وبذلك تعرض له المص لعين هذا البدن اشار
بهذا الى ان الحشر والنشر يتعلقان بالبدن الدنيوي عند اهل السنة ثم ان قوله
لعين هذا البدن الى قوله وفي اعادة عين الوقت قولان قد ثبت في بعض النسخ وفي
بعضها اسقاط هذه الزيادة وصنيع الش يقتضى انه لا ثبت لها في النسخ التي بسط
بها الش اجماعا اي باجماع من يعتد باجماعه ولبعض اهل الزيغ اعادة المثل
محض راجع للامرين اما رجوعه للثاني فهو ظاهر واما رجوعه للاول فالمراد كون
التعريف محضا ان يصير الجسم جواهر فردة تردد باعتبار الحاصل ان قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه يحتمل ان المراد بهلاكه تفريق اجزائه ويحتمل ان المراد
بهلاكه عدمه عدما محضا فالقران يحتمل للامرين وقوله باعتبار مادل الخ فيه شيء لما
علمت ان القران قابل للامرين لكن دلالته على العدم ظاهرة واما دلالته على التفريق
فهي خفية وتعبير الش بالدلالة يقتضي ان القران صريح في الامرين اما الجواز
العقلي فيهما اى في العدم والتفريق المحضين الصحيح منهما اي من القولين
اعادتهما باعيانها خلافا لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتهما بنا على ان المعاد
انما يعاد لمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المص هنا الطريقة التي تحكي
الاتفاق على الطريقة التي تحكي الخلاف عكس ماجا عليه في الش والمراد بالاعراض
التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى زمانين بذاتها او بقا امثالها وهي التي
لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسواد لا كالضرب والحركة والالتفات والشبع
والالم والاصوات ونحو ذلك فان هذه لا تعاد قولا واحدا لا بذاتها ولا بامثالها
كذا ذكره العلاري وفي اليوسي ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض يعاد
مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج مثلا وقد سال شيخ شيخنا
الشيخ الملوي بعض مشايخه عن ذلك فتوقف قال شيخنا العدوي ولعل اعادتها
على وجه يعلمه الله وان قصرت عقولنا عنه وفي اعادة عين الوقت قولان
حاصله ان الاجسام الدنيوية حيث كانت تعاد باعيانها واعراضها فهل تعاد
الاوقات التي مرت عليها لتشهد لها بالطاعات وتشهد عليها بالمعاصي او لا تعاد قولان
وكالصراط عطف على الحشر والنشر اي فالصراط مما يجب الايمان به وهو

حسم

حسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ولا طريق للجنة الا عليه وهو المعنى
بقوله تعالى وان منكم الا واردها وهو ارق من الشعر واحد من السيف وورد انه
مسيرة ثلاث الاف سنة الف صعود والف هبوط والف استوا وقال ابن ابي حمزة
قد جا في صفة الصراط انه ارق من الشعر واحد من السيف وانه سبع عقبات وان
طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة وكالجنة لقب لدار النعيم وهي موجودة
الان عند اهل السنة والنار لقب لدار العقاب وهي ايض موجودة الان عند
اهل السنة وقالت المعتزلة لا وجود لهما الان وانما يوجدان يوم القيامة
وسوقها الى الموقف وغيره اي كالسوق الى الميزان والصراط وظاهره ان الحشر
عبارة عن مجموع الامور المذكورة واما النشر فهو عبارة عن الاحيا وح فعطف النشر على
الحشر في المتن من عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر هو ايجاد الابدان
بعد فنائها او جمعها بعد تفريقها مع احيائها واخراجها من القبور واما الحشر فهو
سوق الناس للموقف وغيره من مواطن الاخرة واجمع المليون يعني ارباب
الشرائع وفي بعض النسخ المسلمون مكان المليون والذي يناسب الخارج المليون
قال الكوراني ثم الجزائرية لا شك ان الملل كلها من لدن ادم الى سيدنا محمد
مجتمعة على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ويرد الارواح الى مساكنها
كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم
عندهم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل ذلك
وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع كونه يمكن الاعادة وخالف الفلاسفة
والتناسخية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة اما الاولون فانكروا المعاد الجسماني واما الاخرون فهم وان قالوا به
ينكرون اعادة المعدوم ويقولون الاعادة جمع الاجزا وقد بين المص امكان الاعادة
بقوله والدليل الخ واحتج الفلاسفة على امتناعها بامور سيانى ذكرها والرد عليهم اه
يوسي والدليل عليه اي على الاحيان الاعادة الخ وحاصل ماذكره الش قياسان
من الشكل الاول احدهما ان تقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم او جمع بعد تفريق
وكلاهما ممكن ينتج الاعادة ممكنة والثاني ان تقول الاعادة ممكنة وكل ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق لكن الش نتيجة الاول الماخوذة على انها صغرى القياس
الثاني اه وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر في الثاني فالاحسن في تقريره ان تقول

الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق قوله
وكلاهما ممكن اى فالاعادة ممكنة واخبر الصادق بوقوعها فقد طوى هذه النتيجة
للظهور وعليها يترتب قوله وكل ممكن الخ والذي يدل على ما قيدنا به النتيجة من قوله
واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن
وانما قلنا ان هذا توجيه لسند قوله وكلاهما ممكن الذي هو كبرى القياس الاول لما
عرفت الخ تعليل لقوله تقبل لذاتها والا لزم الخ اي والا تكن ذاتيا بل كان قبول
الجوهر والعرض للوجود والعدم معللا ولا احتاج لقبول اخر لان العلة انما تؤثر في
معلولها ما يقبله فلا تؤثر في القبول الا اذا كان قابلا بقبول اخر وكذا يقال في ذلك
القبول الاخر هكذا وقوله لزم التسلسل اي او الدور ففي الكلام حذف او انه اطلق
التسلسل هنا بالمعنى الاعم وذوا تها اي الجواهر والاعراض لا تنقلب بعد
عدمها اي بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود قابلة للعدم وفي
حالة العدم قابلة للوجود ولا نقل انها بعد انعدامها انقلبت وصارت مستحيلة
الوجود وانما قلنا ان هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها الخ وجعله
بالتمهيد للفصل فواضح اي لان الاجزاء قابلة للجمع بدليل النشأة الاولى
وان نظرنا اليها بحسب فاعلها الخ هذا مستغنى عنه بعد بيان امكان القابل بتمام
من عموم تعلق الصفات وانما ذكره زيادة في البيان فلا تعذر اى في جمع الاجزاء
بعد افتراقها اي ذاته اي المعاد وهذا ناظر للقابل وبقوله انشاها
قدم الخلاف العليم في الاستدلال على ان الاستدلال بقوله انشاها مع ان انشاها
مقدم في التلاوة لان اخذ الفاعلية في الاول اظهر خصوصا مع المبالغة بخلاف
انشاها فانه وان كان صريحا في اثبات الفاعل لكن الاظهر في الدلالة عليه لفظ
خلاق وعليم والحاصل ان انشاها يتضمن امرين يدل عليهما خلاق وعليم
صراحة ثم ارشد اى القران بعد اختلاطها بغيرها هذا ظاهر على القول
بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم والجواب انه الخ هذا
الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام اذ المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان
يقول والجواب ما ارشد به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم يأتي بقوله اي
انه تعالى عالم بجميعها الخ عالم بجميعها وح فلا استبعاد لرجوع جميعها
قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ابن عطية اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم

ليعود

ليعود اليهم بعينه يوم القيامة فقد تغير طبعها اى لان طبع الحياة الحرارة والرطوبة
وطبع التراب اليبوسة والبرودة وح فهما متباينان فكيف ينقلب احدهما الى الاخر
ورد ذلك بان الاشجار طبعها البرودة واليبوسة وح يخرج منها الحار اليابس وهو
النار الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا وهو شجر المرخ ونحوه من العيدان
التي يحك بعضها ببعض فتخرج منها النار واما ان الصادق الخ هذا بيان للطرف
الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان للطرف الاول منها لانها قابلة الاعادة
ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتج المنكرون الخ اي وهو الفلاسفة وقوله
لبعث الاجساد اي احيائها واخراجها من قبورها وحاصله ان الفلاسفة
انكروا بعث الاجساد وتمسكوا بشبه بعضها ارشد القران اي جوابها وقد تقدم
ذلك وبعضها لم يرشد القران لجوابه فتصدى المص لذكره والجواب عنه بقوله
واحتج الخ لو اكل انسان اخر ليس المراد انه اكله كله بل المراد انه اكل بعضه
وصار ذلك البعض الماكول جزءا من الاكل فلا يخلو اما ان يعاد هذا الجزء الماكول
لبدن الماكول منه او لبدن الاكل او لبدن كل منهما وايا ما كان فهو باطل ما وجه
بطلان عوده لكل من البدنين فلانه يلزم عليه جعل الشيء الواحد بالتشخص حالا
في محلين واما بطلان جعله جزءا من احد البدنين فلا يلزم عليه من عوده الاخر
ناقصا واذا عاد ناقصا لزم عوده بعينه وتمامه والغرض عوده بتمامه ولانه
يلزم عليه الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك البعض الماكول جزءا من بدن الاكل
ليس باولى من جعله جزءا من بدن الماكول منه وكذلك العكس جعل
الماكول اي بعد اعادته في الجملة انما قال ذلك لان ذلك الماكول حين كان
جزءا للاكل لم يكن جزءا للماكول منه وبالعكس لانه كان جزءا للاكل بعد الاكل وكان
جزءا للماكول منه قبل الاكل ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة
حلول الشيء الواحد بالتشخص في محلين اي واما حلول الشيء الواحد بالنوع في
محلين فهو جائز كحلول الانسان في زيد وعمرو بناء على ان الكلي له تحقق في جزئياته
لمقصود اى لاجل تحصيل امر مقصود او لمقصود اى او ليس لتحصيل
امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم
اي بالنسبة للمعاد والاول اي الايلام وقوله لا يصلح اي بناء على اصل
التحسين العقلي لان العقل يقتضي ان اعادة العبد لايلامه قبيح والحسن انما

هو اعادته لاكرامه لانه الاصلح بالعبد وترك الاصلح قبيح والثاني اي تحصيل
اللذة بالمعاد ليس في هذا العالم بمعنى عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص
عن الالم اي بدليل الاستقراء وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بقيد
قوله بالحقيقة اي بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سواء حصلت له في الدنيا
او في الاخرة خلاص عن الالم اي والخلاص من الالم ليس لذة حقيقية عند الجمهور
خلاص عن الالم اي فلذة الاكل خلاص عن الم الجوع ولذة الشرب خلاص
عن الم الظما وقد يكون اللذة خلاصا عن الم التشوق الى الشيء وح فلا يتاتى ان
يكون الغرض في الاعادة حصول اللذة للمعاد لانه لا لذة اصلا والثالث اي
وهو دفع الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه يحصل اي لان دفع الالم عن المعاد يحصل
والجواب عن الاول اي الذي هو قوله ان انسانا الخ اجزاء اصلية
اي وهي التي تكون باقية من اول العمر والمراد بها العناصر الاربعة التي تركب
منها الجسم كالقبل او الاجزاء التي تعلقت بها الروح في الرحم واجزاء فضلية اي
فاضلة وزائدة على الاجزاء الاصلية وهي التي تتغير بتغير الغذاء فتتزايد بسببه
وتزول وتنقص بسببه والماكول فضلة اي اجزاء فاضلة بالنسبة للمتغذي
زائدة على اجزائه الاصلية فهي وان كانت اصلية في الماكول الا انها فضلة في الاكل
اي زائدة فيه على اجزائه الاصلية وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطارئة
عليه لانه كان انسانا بدونها وحيث كانت فضلة في الاكل واصلية في الماكول
فلا تعاد في الاكل وانما تعاد في الماكول والجواب عن الثاني الخ حاصله
انا نختار ان العود لا لغرض ولا تحصيل مقصود وقولكم انه يؤدي الى السفه والعبث
ممنوع لان السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل والعبث في
العرف فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد له ولا ملازمة بين هذا وبين نفي
الغرض وبيان ذلك انه تعالى لا غرض له في فعل مع ان افعاله كلها جارية
على وفق علمه وارادته ولا شك ان جريانها على وفق علمه يقتضي نفي الجهل بعواقب
الامور فلا يكون فعله سفها وجريانها على وفق ارادته يقتضي نفي عدم القصد لتلك
الافعال فلا يكون فعله عبثا ان افعاله تعالى يستحيل اي تعليلها اي وح
نختار ان العود لا لغرض ولا تحصيل مقصود وقولكم انه يؤدي للعبث والسفه
ممنوع وقد سبق بيانه اي بيان استحالة تعليل افعاله بالاغراض وحاصله

انه لو

انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لا يتاتى له تركه
لكن التالي وهو وجوب فعل من الافعال عليه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان
معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعث الفاعل عقلا على ايجاده بحيث يلزم نقصه
لو لم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان الاستثنائية ما يلزم من وجوب فعل
عليه قهره وعدم اختياره وقد ثبت بالدليل القطعي انه فاعل مختار فبطل ان يكون
له غرض يحمله على فعل ان يكون الغرض اي في اعادة المعدوم وقوله الالتذاذ اي
التلذذ المعدوم وهذا هو الطرف الثاني المفاد بقوله قيل او تحصيل لذة من
غير ان يسبق الم التشوق اليها ولا شعور به اصلا اي كمن عثر على مسالة علم من غير
سبق الم التشوق اليها ولا شعور له في قلبه بها وكذا من عثر على كنز فجاة من غير
طلبه اياه ولا شعور له به ان لذة الاخرة كذلك اي لانها جارية على غير هذا
النهج الدنيوي فتكون ايضا دفعا للالم اي كما ان لذات الدنيا لدفع الالم قوله
يشبه بعضها الخ انما قال بعضها لان البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا لا في
الصورة ولا في الحقيقة لانه جاء ان فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر انه لا شركة بينهما اي بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا في الاسم وهو
اطلاق اللذات على الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا في التسمية كما يقال
ان في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفي الدنيا هذه الاسماء والحقائق
متباينة كما قال تعالى لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اي بخلاف خمور الدنيا اه
قوله ثم يعيدها اي ثم يوجدها بعينها ولم يبين بين ذلك وهو ان يفرقها ثم يجمعها
فوجب التوقف وهذا مختار امام الحرمين وهو انا نقطع بان الاجسام تعاد ولا نجزم
بعد ذلك بانه عن عدم او عن تفريق بل نتوقف لعدم دليل يعين احدهما وتبعه
المحققون بل التفريق ايضا هلاك اي لانه ازالة الجملة والهيئة التركيبية
فصدق عليه الهلاك وح فلا يتم ذلك الاحتجاج الفناء اي العدم
بل التفريق ايضا هلاك اي لانه هلاك لاجتماع الاجزاء اي ذهاب له فكان
الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذي حققه
بعض الافاضل في حواشي العقائد وجعله الماخوذ من فحوى كلام السعد في شرح العقائد
المقاصد ان المعاد هو الاجزاء الاصلية تكون في قالب وهيكل اخر مماثل للاول لانه
عينه والمتبادر من قول الناظم فالمعاد غير تلك الاجسام ان الاجزاء الاصلية تعاد في

الهيكل اي القالب الاول فيخالف ما يخط عليه كلام حواشي العقايد من ان الاجزا
الاصلية من العناصر الاربعة تعاد في هيكل اخر مماثل للاول ولتخلف اصحابنا
المراد بهم اهل السنة والصحيح اعادة اعيانها مقابله الاول لقول بانها
لانقاد بنا على ان المعاد انما يعاد لمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى ثم
انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا هل يصح ان تعاد في غير محلها اولا بناء على ان
اختصاصها بمحلها نفسي فيمتنع او بارادة الفاعل المختار فيجوز والى هذا ميل ق
المحققين انظر اليوسي وقوله وقال ابن العربي هذا اشارة لطريقة ثانية تحكي الاتفا
على اعادة الاعراض باعيانها والمص هنا قدم الطريقة الحاكية للخلاف في اعادة
الاعراض على الطريقة التي حكت الاتفاق على اعادتها عكس ما جرى عليه في المتن
لتشهد له اي لتشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضية هذا ان اوقات
النوم لا تعاد الا ان يقال المراد تشهد له ولو بعدم وقوع المعصية كما يعاد الجسم
واللون يوخذ منه ان الاعراض التي تعاد الاعراض اللازمة للاجسام لا عموم
الاعراض وتقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافه وهو عليه عطف على
جاير يعني بها غيرها الخ لما كان المتبادر منه قوله جلودا غيرها ان المراد
جلودها غير الجلود الاول بحسب الذات وهذا ليس مرادا الخ بالعناية لا لافادة
ان الجلود الثانية عين الاولى بحسب الذات والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان
الذي اعيد فيه الجلد ثاني اعادة او ثالث اعادة الخ غير الزمن الذي حصلت
فيه اول اعادة وان كان المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت يعاد
لكان الجلد الاول يعاد بوقته فلا يكون ذلك المعاد غيرا الا بحسب الذات باطلة
فتعين انها بحسب الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لا تتاتى الا بعد
عدم الوقت اعادة وحاصله الوقت لا يعاد واذا كانت اوقات الاخرة لا تعاد فكذا اوقات ت
الدنيا وقد بين ذلك في كتب الاصول هذا من كلام ابن العربي هنا اه كلامه
واما قوله هذا ما يتعلق الخ فهو من كلام المص فهو اي شرعا جسر بفتح الجيم
وكسرها وهو ما يعبر عليه كالقنطرة وقوله على متن جهنم اي على ظهرها واما
الصراط لغة فهو الطريق ومن امسك الخ هذا تمهيد لقوله فلا معنى الخ
ودفع لما يستبعد من مشي الانسان على ارق من الشعرة لان ذلك ممكن ولا اثر
لقدرة العبد فيه وانما الفاعل له هو الله تعالى ولا يتعاصى على قدرته ممكن قوله

لتلجلج

لتلجلج الشك في ثبوته التلجلج هو التحرك والاضافة بيانية اي فلا معنى للتلجلج
والتحرك الذي هو الشك في ثبوته لا سلكته المعتزلة راجع لقوله والتعرض
لتاويله وحاصل ما في المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد من لفظ الصراط على غير
حقيقته وذلك انهم قالوا لا يتاتى المشي على الصراط ولو قدر امكانه لان في المرور
عليه تعذيبا للمومنين والمومنون لا عذاب عليهم قالوا انما المراد بالصراط طريق
الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم اليه ويصلح بالهم وطريق النار المشار
اليها بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة
ومنهم من حمله على العبادات كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال الردية
التي يسال عنها ويواخذ بها فكان السوال عنها مرورا عليها ويطول المرور بكثرتها
ويقصر بقلتها واجاب الاصحاب بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الما
والطيران في الهوى واما قولهم ان فيه تعذيبا للمومنين فجوابه ان الله يسهله
على من شاء كما ورد ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف وكالريح وكالجواد فاذا لم يبق
موجب للتاويل وجب الايمان بالصراط على ما ورد ولا يصرف عن ظاهره وهو
المطلوب ورد به الكتاب والسنة انظر ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب
والسنة ولم يقل ذلك في وصف الصراط مع انه ورد به ايضا الكتاب والسنة
وقوله ورد به الكتاب والسنة قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
وقال فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهو عمود وكفتين بكسر الكاف ق
وفتحها والكفتان احداهما منيرة والاخرى مظلمة وورد ان الكفتين كاطباق السموات
والارض فتوضع كتب الحسنات في المنيرة على هيئة حسنة وكتب السيئات في المظلمة
قوله على خلاف ذلك والصحيح يومئذ مثاقيل الذر مبالغة في تحقيق العدل وعلى
هذا الحسنات كل انسان وسيئاته توزن على حدة وورد ان الجنة تكون على يمين
العرش والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن
يمين العرش قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام كالورود واما
قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعا فهو على حذف
الصفة والموزون فيه صحف الاعمال اي فتوضع جميع الاعمال الحسنة في كفة
وجميع صحف السيئات في كفة ويخلق الله لكل انسان علما يدرك به رجحان
حسناته او سيئاته كذا قيل وكذا على هذا فليس هنا صحيح بوزن بها او مثالا الخ

على قدرها على التقليل
اى للاعمال اى ان الاعمال التى هى اعراض تجسم وتوزن او ما يتعلق بها فيه انه عبر الاول كان
اى لاجل اظهار قدر اجور الاعمال وعقابها وقوله ما يتعلق الخ تفسير
الاولى ان يزيد فى الاول على قدر اجور الاعمال وعقابها والوزن الحسى وقوله واولوا الوزن
لما قبله وانكر معظم المعتزلة ذلك اى الميزان باعتبار الحسنات اي واعتبار
على اعتبار الحسنات الخ واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنة والسيات تعداد الكل من الحسنات والسيات
السيات والمراد بالاعتبار والحاصل ان المعتزلة قالوا انما الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
وعدم تضييع شى منها حال وجودها فكيف اذا زالت وتلاشت وحينئذ فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان
الوارد ميزانا معنويا فقيل المراد بها العدل الثابت فى كل شى واعتبار الحسنات
والسيات وعدم تضييع شى منها وقالوا وزن كل شى الخ اى وقال بعضهم
تاويلا ثانيا المراد بالوزن الادراك فميزان الالوان التى تدرك بسببه البصر
والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات التى
من جملتها الافعال العلم والعقل فوزن كل شى بحسبه والجواب ان الموزون صحائف
الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعانى او تجعل الحسنات احساما
نورانية والسيات احساما ظلمانية وهذا كله لا استحالة فيه وقد وردت ظواهر
النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها اصلا قال ابن دهاق ولا يكون
الوزن مقاصة بين العبد وربه كما ذهب اليه الجبائي فقال توزن الحسنات
والسيات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقى عليه من السيات دخل به
النار فان ذلك باطل لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى بطاعات كامثال
الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فهو فى المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويحبطه
ثواب طاعته وله ان يغفر له بجوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد بالوزن
والميزان الوارد فى معناهما الحقيقى المتعارف ولا نقطع به سمعا لاحتمال ان
يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيات وعدم تضييع شى منها بطلان
القولين الاول هو ما اشار له بقوله واولوا الوزن والثانى قول ابن المضمر ووجه
بطلانهما انه قد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها
وصرفها عن ظاهرها لغير موجب الاعمال الصالحة اى وتوزن تلك الجواهر
عن ذلك اي عن الذي يوزن فقال توزن الصحف هذا اللفظ يقتضى

انه لا يوزن غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي لكن لما كان الحديث
فى معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه معنى الحصر وان الموزون هو الصحف
لا جواهر اخرى وحينئذ ان صح هذا الحديث كان تخطئة للجبائى ويكون القول الثانى
المذكور عند المصنف وهو ان الموزون مثالات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائى
او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اى بدليل
فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون الاية ولا يصح
الا للكفار واجيب بان ذلك كناية عن خفة الميزان عن قلة الحسنات وهو بعيد فيه
تردد اى قولين فثبوتهما اى فى المعاد وهما مخلوقتان اي الان قبل يوم
الجزا والجنة لغة البستان واصطلاحا دار النعيم فى الاخرة والنار لغة جسم لطيف
محرق والمقصود به فى المقام دار العذاب فى الاخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشى
باسم ما حل فيه وهبوط ادم منها هو بالجر عطفا على قوله اي وبدليل هبوط ادم
منها اي من الجنة وادم هو ابو البشر خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش
الف سنة ومات ودفنه ابنه شيث وما ذكره سند لخلق الجنة فقط ولم يذكر
سندا لخلق النار قبل يوم الجزا من القران وكان المناسب ان لو تعرض له بان يقول وقوله
تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا
ورؤية النبى لهما فى الاسرا وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما اي قبل يوم الجزا
واستدلوا بقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا
فسادا حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد نجعلها
ملكا لا خلقا والتمليك استقبالى وهذا لا ينافى وجودها الان على انه من باب
التعبير عن المستقبل الخ ورد هذا بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة ثم على حملهم
يكون المعنى انها تستعد فى يوم الجزا ورد ايضا بانه لا معنى للاعداد اذ ذاك وانما
يكون الاعداد قبل ذلك اهر نوسى من بساتين الارض اي كان فيها رجل يقال له
ادم غير ابو البشر ثم اخرج من ذلك البساتين بالواو كان ذلك البستان بعدن
واستدلوا لهذا الحمل بقوله تعالى فى الجنة الحقيقية وما هم منها بمخرجين ورد
عليهم اولا بان الهبوط انما يكون من علو الى اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد
دخولهم للجزا وهذا تلاعب بالدين اى فى الدين والاشارة راجعة لقوله وحملوا
الجنة الخ وافعال الله الخ هذا رد لزعمهم انه لا فائدة لخلقهما قبل الثواب والعقاب

قوله ولو نزلنا الخ هذا رد عليهم بحسب قاعدتهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف
افعال الله وقوله ثم المانع من اشتمالها اي الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار
الان والاستفهام انكاري في اعدادها اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى
المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال فيه حقيقتها لطف في الايمان اي
لطف للاشخاص ذوي الايمان بسبب الالة الوعد والوعيد اي او نقول ما المانع
من ان يكون في اعدادها الان لطف وهو الغرض بدليل السياق وكان المناسب
ان يقول او نقول ما المانع ان يكون الغرض من اعدادها اللطف بذوي الايمان
بسبب الالة الخ لقوله تعالى بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وقد
قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي باطل وهو وجوب
عدم انقطاع نعيم الجنة فالمقدم الذي هو كون الجنة والنار مخلوقتين الان مثله
واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو ليستا مخلوقتين وهو المطلوب والجواب
اي عن ما تمسكوا به وقوله ان ذلك اي دوام الاكل والظل وقوله بعد دخولها
في الاخرة اي بعد دخول الجنة والنار في الاخرة فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله
انا لا نسلم الملازمة في الشرطية وما المانع من وجودها الان ثم يهلكان في المستقبل
مع ما فيها او يوجدان بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دائم اي بعد الدخول في المستقبل
او نقول الخ حاصله منع للاستثنائية وتقريره ان يقال لا نسلم الاستثنائية
وما المانع من وجوب عدم انقطاع النعيم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
اي ما عدا ما استثني من الجنة والنار وغيرهما فالشرطية مسلمة والاستثنائية
ممنوعة عام مخصوص بمعنى التخصيص الذي ذكره ان تجعل الجنة والنار من
المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث اهـ ودليله اي دليل المذكور من عذاب
القبر وسؤاله واحيا الموتى فيه ولا تحسبن الخ هو دليل على الاحيا فيه
فقوله تعالى النار يعرضون عليها الاية دليل على عذاب القبر والاحيا فيه لان عرضهم
عليها يقتضي احياهم حتى يعذبوا ولا يصح الخ جواب عما يقال المراد بالعذاب
في الاية عذاب الاخرة فاجاب بما ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم
رزقهم فيها بكرة وعشيا بمعنى مقدار طرفي النهار من الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة
يتصور في النار نعم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الاية يعني ان قوله النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ليس في الاخرة ولذا اجاب به المص ولو اقتصر عليه بان قال ولا يصح

ان يكون المراد

ان يكون المراد منه عذاب الاخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان اولى ولقوله
تعالى عطف على قوله لعدم تقييده والفا للترتيب اي ومعلوم انهم لما غرقوا
اقبروا فتلون النار حاصلة لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك اي الاستعاذة من
عذاب القبر وبشر الخ هو بشر بن غياث المريسي بفتح الميم وكسر الراء المشددة
نسبة الى مريسة قرية والمسايلة اي والسوال فيه ورد الارواح اي
وانكروا رد الارواح فيه اللازمة للسوال فهو ميت في قبره اي فهو مطروح في قبره
لا يتعلق به سوال الى يوم الحشر على غير سمة الايمان الاضافة سمة للايمان
بيانية اي على غير صفة هي الايمان بان مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب
اي في القبر بين النفختين ويسال اذ ذاك واما من مات على سمة الايمان فلا
يعذب في قبره ولا يسال فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد
كفارهم دون المومنين اي لان الفاسق عندهم مخلد في النار ولكن لا يعذب
عذاب الكفر واما المومن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة وانكروا اي
الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله وانكروا تسمية الملكين الخ اي لاستنادهم
الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر هو ما يصدر منهم في حق الكافر لتلجلجه اذ
يسالوه والنكير هو تقريعهم له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام تقي الدين ان لفظ
صالح بالتنوين والقبة كانه لقب له ورايت في بعض الحواشي انه بكسر القاف ولم اره
عند من اثق به اهـ بوسي جائز اي جوازا وقوعيا وقوله ويجري على المومنين
اي كما يجري على غيرهم ويألم اي وان كانت الروح لم ترد اليه خلاف
الضرورة اي خلاف الامر الضروري من ان الحياة برد الروح سبب في الاحساس
والتالم فاذا انتفت الحياة انتفى ما ذكر منها وهم لا يشعرون اي لا يحسون به
فانه يحس بالالم اذا رجع الخ اي واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان
السكران لا يتالم اي لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما
منعه الخ جواب عن سوال مقدر الى بعض اجزائه اي الميت من القلب او غيره
من الاجزا وهو بحثنا امام الحرمين وبعضهم كابن حجر عبر عن ذلك بالنصف الاعلى
وذكر بعضهم ان الحياة تحل في كله لا في بعضه فقط وهو قول الحليمي والحاصل ان
اهل الحق على ان الميت يحيى في قبره واختلفوا في كيفية احيائه فقيل تحل الحياة
في النصف الاعلى فقط وقيل في اقل جزء من قلبه او غيره وقيل تحل في جملته وقال

السعد في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة
قدر ما يتألم ويتلذذ وتشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا في انه
هل تعاد اليه الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما
ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية ولهذا لا تعرف
حياته كمن اصابته سكتة ويدركه اي الجواب المفهوم من يجيب اي ويدرك
الملكان منه الجواب الذي يجيب به ان يسمع اي الميت كلامهم اي كلام
كل من الميت والملكين قالوا اي العلما وليس في احيا الاطفال اي في
قبورهم لاجل السوال وحاصله انه وقع النزاع بين العلما في الاطفال هل يفتنون
في قبورهم ام لا فذهبت طايفة الى انهم يفتنون ويسالون عن الميثاق الذي اقروا
به في صلب ادم ويثبتهم الله تعالى وذهبت طايفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس عليهم
الحساب ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ولا نكير وانما ذلك في حق المكلفين بدل
على التفهيم اي بتعميم السوال لكل من مات سوا كان صغيرا او كبيرا ليعرفوا بذلك
سعادتهم اي سعادة انفسهم اي انهم من اهل الجنة وقوله وشقاوتهم اي شقاوة
انفسهم وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يجب تبين له
شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذلك المعصومون اراد بهم الانبيا وفي
سوالهم خلاف كما في البوري كما راد بالتشبيه انهم يسالون على احد القولين فقوله
وكذلك راجع لمضمون قوله فظاهر الخبر يدل على التعميم واعلم ان سوال القبر
وعذابه لا يختص بمن في القبر بل لكل ميت سوا قبر ام لا سوى شهيد المعترك
ومن مات مرابطا ومن داوم على قراة السجدة ومن داوم على قراة سورة الملك كل ليلة
ومن مات يوم الجمعة او ليلتها ومن قرا قل هو الله احد في مرضه الذي فيه ومن
مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مبطونا وقيل مريضا مطلقا كما ورد في الحديث
عاما والانبيا والاطفال على خلاف فيهما والمعتمد ان الانبيا والاطفال لا يسالون
ويكون تعريفا لسعاداتهم اي ويكون سوالهم واجابتهم تعريفا للملايكة
بسعادتهم بعد ان يذهلهم الله عن المعرفة السابقة او المراد تعريفا لهم بسعادة
انفسهم ان احدى الحياتين حياة القبر اي فهذه الاية عند هذا القايل تدل
على حياة الميت في قبره واورد عليه اي على القايل ان احدى الحياتين حياة
القبر انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا لان الحياة في القبر تنضم اليها الحياة

في الدنيا

٢٠٤

في الدنيا والحياة يوم الجزا فتكون ثلاثا وهو باطل لان الاية دلت على انهما ثنتان
وحاصله انه لو كانت حياة القبر احد الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالي باطل
لمخالفته للقران فبطل المقدم وحاصل الجواب انا لا نسلم بطلان التالي بل
نقول انها ثلاث ولا يشكل مع الاية لان الاية وان دلت على نفي الحياة الثالثة
بطريق المفهوم لكن صريح النصوص يثبتها واذا تعارض دلالة المنطوق والمفهوم
قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في الاية واحييتنا اثنتين اثنتين عدد
ومفهوم غير معتبر عندهم او يقال ان الحياتين المذكورتين في الاية الحياة الثانية
وهي حياة القبر والثالثة وهي حياة النشر وخصهما بالذكر دون الاولى لانهما
اللتان انكرتا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا يحتاج للنص عليها واعلم
ان هذه الاية تساق من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر بالاقتصار
على اثنتين واجاب اصحابنا بان الاماتتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاحيا
ان فاورد الخصم عليها ما ذكره المصنف لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الحديث
الدال على ان الحياة ثلاثا انما خص الحياتين اي الاخيرتين ويحتمل ان
هذا جواب ثان عن الاية فان تمسكوا اي المعتزلة المنكرين للحياة في القبر
والسوال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة قد تمسكوا في منع احيا الموتى بشبه
عقلية ونقلية فوجه المصنف النقل ما احتجوا به من النقل وبيان فساد احتجاجهم
وسيعرض بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها فمن جملة ما تمسكوا به من
النقل هذه الاية وهي قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى في دار
الدنيا لكن التالي باطل فلو كان في القبر حياة لزم ان يكون موتنا موتتين لكن التالي
باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل انه لو كان في القبر حياة للزم
موتنا موتتين مرة بعد الحياة الاولى ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفى الموتة
الاولى ولم ينف موتة ثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد
الا الموتة الاولى المصاحبة للغصص وموتة القبر لم يصاحبها غصصه وانما انت
ثانية لانه زال الاشتباك الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب
الالم في خروج الروح ففي القبر تدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك
التي لم تثبت الا للاولى اي وهذا لا ينافي حصول الموت في القبر الا انه خالي عن
الغصص انك لا تسمع الموتى اي فلو وردت الحياة لهم وصاروا احيا

يسمعوا قوله ماداموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم يسمعون كلامه
فان قالوا اي النافون لاحيا الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نري الخ وهذه
شبهة عقلية وحاصله ان الميت اذا دفناه وفتحنا عليه بعد مدة وجدناه كما هو فلو
كان قد احيي وعذب لم يبق على حاله الاول فدل ذلك على انه لم يحيي ولم يعذب
هنا يوذن الخ اي ان صدور هذا السوال من هذا السايل بعد ان سمع كلام النبي يوذن
بعدم طمانينته للايمان وانت خبير بان هذا لا يحسن جوابا والمناسب ان لو احال
على ما سياتي جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يقدح فيه مشاهدتنا
للميت الخ ونعاقب الملائكة اي ويسلم تعاقب الملائكة فينا ويسلم قوله تعالى
الخ وقوله ومن يسلم الخ من مبتدا خبره لا يشك في التصديق بذلك اي باحيا
الموتى في القبور كيف والنايم الخ اتى بهذا ترشيحا لقوله والبرزخ اول منزل
الخ والبرزخ في اللغة الحاجز والمراد به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه
وذلك عند النفخة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ باعتبار
المكان فهو من القبر الى عليين ونحوه ارواح السعدا ومن القبر الى سجين تحت
الارض السابعة ونحوه ارواح الاشقيا ولا يقدح فيه اي في الاحيا وعذاب
القبر وسواله هذا ما يقتضيه السياق او ان الضمير عايد على المذكور من عذاب
القبر وسواله وهو القريب والمناسب ان لو جرا على تثنية الضمير على نحو ما وقع
الخ الاحسن اسقاط لفظة نحو ومصدوق ما الحال والعايد على ما محذوف اي على
الحال الذي وضع عليه في قبره ووجه القدح عندهم هو ان من حل به العذاب
لا يبقى على حاله قبل ذلك كما هو مشاهد اخبر بها اي بوقوعها الشرع اي
الشارع او ان اسناد الخبر للشرع مجاز وهي جايزة عقلا فاذا كان في الموت
وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها الشارع والعقل يجوزها كان ما جا من تعذيب
الميت وحياته وسواله صحيح مع مشاهدتنا له على حاله في حمله اي حمل المذكور
من العذاب والاحيا والسوال هذا المعنى اي الذي جرا عليه في المتن ونحوه
الذي سبق هو المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اي عقلا
والحال ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا تعرض لمفهوم قوله وهي جايزة عقلا لكن لا باعتبار
خصوص ما جرا عليه المقام الذي هو خوارق عادات في الموت وما بعده ويوخذ
منه قوله ظاهره ان الشارع لم يقع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعا اي في الظاهر

والباطن

والباطن وهو كذلك فاناى معشر اهل السنة اتفاقا اي من السلف
والخلف والاي والاكثر لدنا ولي واحد بل له تاويل متعددة ومعاني
متعددة وجب التفويض اي تفويض الامر الى الله تعالى في تعيين واحد
من تلك التاويل ولا تعين واحد منها مع التنزيه الاولى حذف هذا لان
المقام في غنى عنه لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغني عنه لان صرفه
عن ظاهره هو التنزيه خلافا لامام الحرمين اي فانه يعني الحمل على واحد منها
لدفع الالتباس والاشتباه على العوام وحاصل ما ذكره المص ان ما اخبر الشارع ع
بوقوعه ان جوزه العقل وجب الايمان به على ظاهره وان احاله العقل صرف
عن ظاهره فان كان له تاويل واحد تعين الحمل عليه وان تعدد تاويله فوض الامر
في تعيين ما يحمل عليه من التاويل تلك عن الاقدمين وتعين حمله على واحد
منها عند الامام كذا قال المص والمص لم يستوف ما في هذه المسالة من الخلاف
وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم
والوجه والعين والاستوا لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها
اسما الصفات لا طريق لها الا السمع ولا علم لنا بحقيقتها ومذهب الامام التاويل
وهو مذهب الخلف فيتعين عندهم صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها
واحدا تعين حملها عليه وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين
وهم السلف الصالح التفويض اي انه يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ثم
يفوض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت ذلك يظهر لك ما في
كلام المص وسياتي بيانه والنوض لتاويله بدعة هذا سند لقوله ولا يجوز
تاويله فالواو تعليلية ولو كذبنا العقل الواو تعليلية وهو سند لما يليه
والاشارة راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره مستحيل عند العقل لان
العقل اصل الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية القايلة ولو كذبنا العقل الخ
لثبوت النبوات اي وذلك لان النبوة ثابتة بالمعجزة وهي فعل لله
حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة وعلم وحياة فيستفاد من ذلك
الفعل بطريق العقل والعقل قد لزم من كذب الاصل كذب فرعه ونحو
ذلك اي مثل يد الله فوق ايديهم ولا شك انه يستحيل حمله على الجارحة ولم
يبق الا حمله على القدرة تاويلا ان ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما فوق الواحد

لان هذا ماخوذ في مقابلة ما له تاويل واحد   ليندفع اللبس اي الالتباس
والاشتباه   ويفوض الامر فيه اي في التعيين الى الله تعالى ظاهره ان الاولين
يقولون انه يفوض الامر الى الله في تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ من تلك التاويل
وليس كذلك بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف عن ظاهره المستحيل ثم بعد
ذلك يفوض الامر الى الله في المراد منه ولا ياولون اصلا ولا يلتفتون لتاويل فيقولو
في اليد مثلا ليس المراد ظاهرها المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لايق به
تعالى لا يعلمه الا هو تامل   بمعنى قصد اي الرحمن قصد الى خلق كل شي
هنالك اي في العرش   بمعنى كل اي تعني الاية الرحمن بالعرش كل الخلق
يسمى استوى اي وعلى هذا فالوقف على الرحمن الذي هو بالرفع بدل من ضمير
خلق السموات والارض وقوله على العرش استوى جملة ابتدائية فقوله استوى
مبتدا وعلى العرش خبر اي الشي الذي يسمى استوى كاين على العرش واستقر
عليه   والاظهر ان هذا من تصرفات المص والمقام في غنى عن قوله مع التطبيق
بتر بهذه لانه لا نزاع فيه   لان تعيين هذا ابان لوجه الاظهرية الا انه
ينافي ما بعد من قوله انما كان الدليل الخ والمناسب ان لو وجه الاظهرية بانه احوط
فصل وما جا به الخ قد سبق قوله فيجب الايمان به في كل ما جا به
صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه هنا من جملة ما جا به من امور المعاد وكان المناسب
اسقاط الترجمة او سوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله بان
يقول وكنفوذ الوعيد عطف على قوله سابقا كالحشر والنشر   نفوذ الوعيد في
طايفة من عصاة امته اي من اهل الكباير منهم الذين لم يتوبوا والمراد بالامة
امة الاجابة ثم ان ظاهره ان الوعيد ينفذ في طايفة اما من الزناة او من شربة
الخمر او غير ذلك وليس كذلك بل المراد ان فرعه الزناة لا بد في نفوذ الوعيد
من طايفة منهم وهكذا فكان الاولى ان لو قال في طايفة من كل نوع من انواع عصاة
امته وغير تلك الطايفة يغفر له وانهم كلامه ان الطايفة التي ينفذ فيها الوعيد اقل
من التي لم ينفذ فيها من اهل الكباير ومقتضاه ان الوعيد لا يتحقق بتعذيب واحد
بل لا بد من طايفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحققه ولو في واحد   ثم
يخرجون منها بشفاعته اي خلافا للمعتزلة وللخوارج في قولهم بخلود ذوي الكباير
غير التايبين في النار وانهم ليسوا مومنين بل كفار عند الخوارج وفساق عند المعتزلة

لايسمون

٤٠٤

لا يسمون كافرين ولا مومنين وهذه الشفاعة المذكورة احدى شفاعاته صلى الله
عليه وسلم وليست مختصة به بل هي ثابتة له وللانبيا والملايكة ولبعض المومنين
كالاوليا والعلما لكن لعظم شانه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكر دون غيره ممن
تكون له هذه الشفاعة   والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد وعقيدة
الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فهو مما يجب الايمان به وهو
ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصحيحة المستفيضة شاهدة بذلك
وقد وصفه عليه السلام بان ماوه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يصب
فيه ميزابان من الكوثر وعليه من الاواني عدد نجوم السما حافتاه ورايحته من
المسك وحصاوه اللولو ولا يظما من شرب منه ابدا ويذاد عنه من غير او بدل
وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر وورد في حديث ذكره السهيلي في الروض
الانف ان من اراد ان يسمع خرير الميزابين اللذين يصبان من الكوثر في الحوض فليجعل
اصبعه في اذنيه ويسدها فان ما يسمع عند ذلك هو صوت الميزابين اهـ قال الشيخ
ابو الحسن الجزايري وهذا ان صح فلا يستغرب ان يكون على ظاهره لان السمع عند اهل
الحق كالروية عندهم لا يمنع من بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الحوض كناية عن
اتباع السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الزور عنه في الاخرة اذ لا تكليف فيها
فلا يقال فيها احد عن السنة والما يذاد عن الخصوص الحوض المحسوس وكذا
ذكر رسول الله طوله وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس وكذا قوله
يصب فيه الماء من الجنة   وهل هو قبل الصراط الخ الحاصل انه اختلف في محل
الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على القول باتحاده والقول الثالث
جار على القول بتعدده   هل هو قبل الصراط اي في ارض الموقف بدليل ما ورد
انه يذاد عنه من غير او بدل ولا يتاتى الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان
بعد الصراط ما صح ان يذاد عنه احد لدنا رلان من جاوز الصراط لا رجوع له الى النار
ابدا فان قلت لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبي قال من
شرب منه لا يظما بعده ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجو
منها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول النار بعده
ويكون الشرب منه امانا من ان يحرق النار اجوافهم وامانا من ان يدركهم الجوع
والعطش   او بعده اي لانه لو كان قبله للزم ان من شرب منه لا يدخل النار

لما ورد ان من شرب منه لا يظما بعده ابدا لكن التالى باطل كما مر ورد هذا القول بانه
لو كان بعده للزم ان لا يزاد احد عنه لان من جاوز الصراط لا يرد للنار وقد ورد في
الحديث انه يزاد عنه من غير او بدل ولتعارض ادلة القولين قال بعضهم انه حوضان
الاول في الموقف وهذا يزاد عنه من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يزاد عنه احد
ونظاير الصحف جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر ويعبر
في جانبها بالنظاير لما ورد ان الكل اي الكتب كلها في خزانة تحت العرش فاذا كان الموقف
بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة هافي بيمين صاحبها ان كان من اهل اليمين
او في شماله ان كان من اهل الشمال واول سطر منها اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا وذكر العلما انه لا نص في انهم يعطوها قبل الوزن او بعده ولا في ان
هذه الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتابة الحفظة او صحايف يكتبونها في قبورهم
ينقلونها من صحف الحفظة ويكتب العبد في قبره سوا كان يكتب قبل ذلك ام لا
الى غير ذلك اي من قواعد الاسلام وعلمه مفصل اي وما علمه مفصل اي
وما دل علمه مفصل لان المفصل في الكتب انما هو دال ذلك العلم وذلك كقوله تعالى
من جا بالحسنة فله عشر امثالها الاية واما بفعل الا لام اي واما حصول الالام
بالفعل فلا يقع ذلك اصلا وهو قول الباطنية سموا بذلك لانهم
عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست بمرادة ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل وغيره
وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله وقالوا بل المقصود من نصوص الشرع على
الظاهر فيرجع الى معاني باطنية فسموا بذلك باطنية مثلا اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
يقولون المامور به ليس الصلاة والزكاة المعهودتين بل امور اخر وكذا لا تقربوا الزنا
ونحوه ليس المنهي عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى اخر وهكذا وقصدهم بهذا نفي
الشرايع والخروج عنها ذلك الذي يخوف الله به عباده قالوا فقد اطلق الظل ولم
يرد لا حقيقة ولا مجازا غير ذلك بل مجرد وهم التخويف لا في التخويف المقصود لا ي
يقع المخوف به اي المصرح بحرفه للعصاة في النصوص الشرعية واحتجوا لهذا
هذا الاحتجاج عقلي وما قبله نقلي قوله وحاصله انه اي ذلك الحيوان الضعيف وقوله
انما قصر في حق نفسه اي ولم يفوت على المولى كلاما لاستحالة ان يكون لا فقوله لاستحالة
الخ علة لذلك المحذوف وخلقه ارادته تعلق قدرته لا اثر للعبد اي وحينئذ فلا
يحسن ترتب العقاب على شي منها وهذا الجواب الكلام الخ هذا جواب عن تلك

الشبهة

الشبهة المذكورة وقوله على طلب الخ عطف على التخمين سر القدر اي حكمة مثل
الحكمة في كون الصلوات خمسا والحكمة في كون هذا فقيرا وهذا غنيا وهذا عالما وهذا
جاهلا هذا هو المراد بسر القدر والنبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا
حتى اطلعه الله على جميع ذلك ونحن في الاخرة نعلم سر القدر ايضا والله سبحانه
الخ هذا من كلام المولف المرجية سموا بذلك لارجاهم المعصية اي تاخيرهم
اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث انه لا يترتب على فعلها عذاب
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اي وتعريف المسند اليه يقتضي الحصر
كقولهم الكرم في العرب وبهذا يتم لهم احتجاجهم فلابد منه فهو اي فالخزي
الان خاص بالكافرين انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى اي كل
عذاب لا يكون الا لمن كذب وتولى ومرتكب الكبيرة لا يعذب سالهم خزنتها الاية
يعني قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا فدل هذا على ان كل من دخل النار فهو مكذب
ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا فلا يدخل النار لوجوب ان يختص بالكافر اي
وهو الذي يتحقق فيه هذا المعنى الجاري على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان
المومن العاصي لا يصدق عليه كفور لان صيغة المبالغة لا تتصف الا للجاحد وهو
الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل نجازي الا الكافر لاحتمل الكافر
بالنعمة لا يقال الخ هو سوال يرد على المرجية لوجد المصطلب تقريره ودفعهم
اياه يعارضه اي يعارض ما ذكر من الايات على وجه الاستدلال بها قوله
تعالى ومن يعمل الخ او المراد يعارضه اي يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان
الايات السابقة تقتضي ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الاية تقتضي حصوله
لكل من الكافر وعصاة المومنين وحيث كانت هذه الاية معارضة لما استند له سقط احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول اي على لسانهم حاصله ان قوله
من يعمل سوا الاية اية وعيد والايات المتقدمة اية وعد باعتبار المومنين لافادتها
بالمفهوم عدم تعذيبهم واذا تعارضا قدمت اية الوعد فصح احتجاجهم بها
لان رحمته تعالى وجه لترجيح اي الوعد على الوعيد وبقوله تعالى اي واحتجوا
ايضا بقوله تعالى فهو عطف على بقوله السابق فهو من جملة ما احتجوا به وانت خبير
بان السوال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا به فكان الاولى تاخيره عن الجميع ان
الايات المخصصة للعذاب بالكافر اي التي جعلت العذاب خاصا بالكافر وقوله

مرادها اي مراد الايات والاسناد مجازي وهي خاص اي وليست باقية على عمومها
لكل عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فقد
ثبت ان ارباب الكباير غير المشركين تحت المشية ان شا غفر لهم وان شا عاقبهم
بعذاب اخر غير عقاب الكفر ولاخفا ان ذلك اي الذي يقتضي الخلود
فهو عام اي تصدقه بكل مومن مرتكب للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه اولا يقبل
التخصيص اي بان يخرج منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكباير ومن فلا
يصح استدلال الموجبة به ان المراد خص العصاة الخ اي وليس المراد حقيقتها
وان لا يقنطوا اي العصاة من رحمة الله وقوله بموافقة اي بسبب وقوع الذين
وقوله حتى يفيدهم ذلك اي القنوط ثابت اي لاخبار الشارع بوقوعه حسن
اي لا يلحق المولى لوم في ايصاله لكل من الكافر والمومن العاصي وايضا فليس هو ان
ارتكب لفظ ابضا مراعاة لمعنى الاستثنا قبل في الامرين اي اللذين هما عدم الدوام
وعدم الشمول وحاصله ان العاصي على تقدير وقوع العذاب له فعذابه غير دايم
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه دايم وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب
لا يلحق جميع عصاة المومنين عندنا لثبوت عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة القايلين بلحوقه
لهم اهل الحق واهل السنة العطف للتفسير باجماع اي من اهل
السنة والمعتزلة وكذا يقال فيما بعد وصاحب كبائر فقط اي جنس الكباير
الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثر ولا يشترط الكثير لا بوهمه الجمع فان مذهب اهل
الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تايب منها فهو في مشيئة الله تعالى وما جرا
عليه المص من التقسيم فهو جار على المشهور من ان الذنوب صغاير وكباير لا على القول بان
كل ما عصي الله به فهو كبيرة والقسمان الاولان وهما صاحب الصغاير وصاحب
الكباير الذي تاب منها وربما تكون بعد اهوال اي وربما تكون الجنة بعد اهوال
وليست هذه الاهوال من باب الوعيد وذلك كالعرض والحساب فانها اهوال وليسا
من الوعيد ثم يغفر الله عطف على اهوال اي بعد اهوال وغفران مع اجماعهم
على نفوذ الوعيد في بعضهم اي لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد ونظم العبارة
يتناول الكباير والصغاير اهو بين من انواع المعاصي الانسب ان لو قال من
انواع العصاة واكله الربا نوع من انواع العصاة وهكذا شفاعات اخرى اي
كشفاعته العظمى التي لتعجيل الحساب واراحة الناس من اهوال الموقف وهذه

خاصة

خاصة به وشفاعته في جماعة بدخول الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في زيادة
الدرجات وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته في جماعة
دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته في من مات من المومنين بالحرمين وشفاعته
لمن راه اوزاره محتسبا وشفاعته لعمه في اخراجه من غمرات النار الى ضحضاح يصل
لكعبيه وشفاعته لمن اجاب المؤذن ثم سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة
وشفاعته في اهل بيته ان لا يدخل احد منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب
الحديث في الرعيل الاول هو الطايفة السابقة من الخيل او من النفر استعارة
الطايفة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاشف حوضه قيل وبعد
اي وهل الحوض خاص بسيدنا محمد او لكل نبي حوض ترده امته او لكل نبي حوض الا صالح
فحوضه ضرع ناقته اقوال ثلاثة واختلف فيمن يتقدم الخ لا نزاع في ان المومن
الطايع ياخذ كتابه بيمينه وان الكافر ياخذه بشماله واختلفوا في المومن العاصي
على ثلاثة اقوال قيل ياخذه بيمينه وقيل بشماله وقيل بالوقف والمص على اقتصر قولين
وترك الثالث هل ياخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد وقيل ياخذه بشماله
والقول الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف الخ وهو اقرب
اي لان هذه المباحث لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص تعين الوقف ان
اصولا للاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام هنا الاحكام الخمسة التي هي
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ويصح ان يراد هنا بالاحكام النسب
التامة وكانه قال اعلم ان دلالة الاحكام اربعة الكتاب وما عطف عليه وقدم
الكتاب لانه كالاصل فيها واتبعه بالسنة لانها تعينه ثم ان ما بعدها مرجعه
اليها في الجملة الكتاب الخ ظاهره ان اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة
وليس كذلك بل ثم خامس وهو الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس
بنص اي لا من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي
وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون الامر كذا وخولف في كذا لمعنى مفقود
في صورة النزاع فتبقى على الاصل وكذا قولنا انتفى الحكم لانتفا مدركه او لوجوب
مانع او لفقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجوب المقتضي على خلاف في هذه الثلاثة
قوله واتباع الخ مسند اخبره نجاة وانما لم يقل نجاتان لان قوله واقتفاء الخ عطف
على ما قبله مرادف واقتفاء اثارهم اي واتباع اثار السلف الصالح وهو جمع اثر

والمراد به هنا ما نقل عنهم   وافضل الناس بعد نبينا الخ هذه مسالة اعتقادية
فكان المناسب تقديمها على قوله واعلم الخ لكنه قصد ختم كتابه الصحابة بمساله رضي
الله عنهم ليكون من باب ختامه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم خلاف المقصد
في الخارج اذ المقصود افضلية من ذكر على الناس بعد الانبيا والمناسب التعبير
بما يوذن بذلك   وعن من قبلها اي ورضي عن من قبلها اعني ابو بكر وعمر
عدول اي لا بأس من منهم الفتنة ومن لم يلابسها خلافا لمن قال كلهم عدول من
قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال كلهم عدول الا من قاتل عليا   بايهم اقتديتم
اهتديتم هذا حديث اتى به سند القول كلهم عدول انه يرد على المخالف
بحبهم اي بسبب حبهم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق في دار الدنيا للطاعات
وحصول الثواب في الاخرة واتى بهذه الجملة الدعائية في قالب الماضوية للتفاول
والرغبة في الوقوع فكانه لرغبته في مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه
بالماضي والنون للمشاركة ممن دعا لهم الشيخ بذلك وباتي في الجملتين بعد ما في
الاولى وما جرا عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمون كل جملة كالسبب فيما يليه
هو اسم فعل امر معناه استجب ولم يبنى على السكون الذي هو الاصل في
المبنيات لسكون ما قبل اخره وخصت الحركة بالفتح لخفتها والزموه الجزء وحاشية
واضافتها للضمير بيانية او على معنى من   فهذه عقيدة الخ الاشارة للمولف الذي
جرى عليه كلام الشيخ واشار المص بذلك لبيان اسم ذلك المولف وما اشار من تلقيبه
بالكلام انه هذا اللبس من وضع المص ولتضمنه معتقد اهل الايمان لقبها الشيخ عقيدة
اهل التوحيد والمراد باهل التوحيد المومنون ثم اتبع المص لقبها باوصاف تظهر عظم
شانها فقال المخرجة الخ   المخرجة الخ اي لاجل ما انطوت عليه من العقايد الصحيحة
ببراهينها واضافة ظلمات للجهل من اضافة المشبه به للمشبه والتقليد عطف خاص
على عام   المرغمة اسم فاعل من الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم الله انف
فلان اي الصقه بالرغام اي التراب اي الملصقة لانف كل مبتدع في التراب
اي المزلة له بسبب غلبته وافحامه وانقطاع حجته والمبتدع كالقدري والمرجي وغيرهم
ممن تضمن هذا الكتاب الرد عليهم وافحامهم وابطال مذاهبهم ورسوم ادلتهم
بعون الله اي باعانته   عنيد اي معاند لاهل السنة ومخالف لهم
اذ ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع احبابه او تلامذته او اخوانه لحذف

المفعول

٤٠٧

المفعول للعموم او ليذهب نفس السامع الى كل طريق امكن وعبر بالمضارع لتجدد النفع
واستمراره والبا في قوله ينتفع بها للتعدية وفي قوله يشرح بها سببية   بطوله بفتح الطا
المهملة وسكون الواو الفضل وقد يطلق على القدرة فان قصد الاول كان تفننا في التعبير
دفعا للثقل الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني كان تناسبا وحم فقد خص كلا من الفضل
والطول بما هو انسب به   وصلى الله الخ لما كان النبي هو الواسطة العظمى في كل خير
وصل الينا ناسب ان يصلى عليه مكافاة له والسيد هو الذي يفزع اليه عند الشدايد
والمولى هو الناصر ولما كان الفزع عند الشدة ابدا مقدما على النصرة ناسب تقديم السيد
على المولى   عدد منصوب على مفعول مطلق واختلف هل يحصل لمجرى هذه
الصلاة ثواب هذا العدد اي ثواب بعدد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين او يعطى
ثواب صلاة واحدة والذي حققه بعضهم انه يعطى ثواب صلاة مع زيادة الكثير
من الثواب لكن دون العدد المذكور لانه لا يعطى ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة
واحدة فقط من غير زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من الذاكرين
للنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحم فكان الانسب ان يقول
ويغفل عن ذكره وذكرك الغافلون   ورضي الله اي اللهم ارض عنهم اي انعم
فالجملة خبرية لفظا انشائية معنى   والحمد لله الخ ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين
لانه كلام اهل الرضوان قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين   الاحكام
الشرعية نسبة للشرع بمعنى الشارع وحم فلم يتحد المنسوب والمنسوب اليه
ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون فيه نسبة الشي لنفسه مبالغة
ففيه اشارة الى انه لم يكن هناك شي اعلا منه نسب اليه حتى انه نسب الى نفسه
قوله خطاب الله الخ الخطاب هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل للفهم وحم فالمراد
بخطاب الله كلام الله المخاطب به   المتعلق بافعال المكلفين الاولى اسقاط
ذلك لان به يصير الحد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بمكلف كانه يتعلق بواحد
كخصايصه صلى الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل خطاب التكليف وخطاب
الوضع والثاني قد يتعلق بفعل غير المكلف كالصبي ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالزوال
والحيض اه   بالاقتضا الباء للملابسة وهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس بالاقتضا
اي الطلب من التباس الكلي بجزئياته فالايجاب جزئي اعتباري للخطاب وكذا التحريم
والندب والكراهة   او الوضع عطف على الاقتضا اي خطاب الله الملتبس

بالاقتضا او بالوضع الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك علي حد سوا
والوضع عبارة عن الحكم على الشي بحـ لما كان الوضع من اطراف التعريف
توجه للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه تسامح وكان الاولى ان يقول عبر
عن جعل الشي سببا لاحد الاحكام الخمسة او شرطا فيه او مانعا منه لاحد
الاحكام الخمسة اعني انواع الاقتضا الاربعة مع الاباحة والمراد به
القران لما صدر بذلك القران لم يحتج لزيادة قيد للاعجاز ليخرج الاحاديث القدسية
نحوانا عند ظن عبدي بي وانما لم يحتج لانها لا يصدق عليها القران لان القران
هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقران والكتاب
مترادفان وما ذكره المص تفسير لفظي لاشهرية القران والمراد بها هنا ما صدر
عنها اي من الاقوال التي ليست متلوة واما المتلو فهو القران السابق فكل ما ليس
بقران فهو غير متلو فالاحاديث القدسية من السنة كغيرها وقوله ما ليس بمتلو
اي متعبد بتلاوته وقال المراد بها هنا لان للسنة استعمالات كاستعمالها في
مقابلة الفرض كهذا فرض وهذا سنة وهذا بدعة الى غير ذلك ولا يخفى ما في
التعريف لصدقه على العقل الجبلي ونحن لسنا متعبدين به اتفاق المجتهدين
الخ في هذا الحد نظر لصدقه على اتفاق المجتهدين في عصره صلى الله عليه وسلم على امر
مع ان هذا ليس بحجة اذ اتفاقهم انما يعتبر ويكون حجة اذا وقع بعد موته واما
في حال حياته فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لا بد من اثنين
فاكثر اذ هذا اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن في
العصر الا اثنان كان اتفاقهما اجماعا وحينئذ فايحمل الجمع في كلام المص على ما فوق
الواحد ولا يتصور الاتفاق من واحد في عصر اي الخ اي عصر كان ولا يختص
بعصر الصحابة على الصحيح وعلى اي امر كان سوا كان اثباتا او نفيا وسوا كان شرعيا
او لغويا او عرفيا ومن صحح اي انه لا ينعقد اي الاجماع الذي شانه الحجة وقوله
الى انقراض اي اتفاق استمر الى انقراض العصر زيد الخ اي لان التعريف
جار على الاجماع الذي هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض العصر ليس
بحجة عند ذلك القايل فوجبت تلك الزيادة فيكون التعريف مطردا اما نعا
والحاصل وقع النزاع بين الاصوليين في اشتراط انقراض العصر في
انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشترط بل متى اتفقت كلمة العصر

على امر

على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لو رجع احد منهم قبل انقراضهم او نشا غيرهم
في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد مخالفة لم يقدح ذلك في اجماعهم وذهب اخرون
الى انه يشترط وانه لو رجع احد منهم قبل الانقراض او نشا غيرهم وخالفهم
قبل الانقراض بطل الا ان هولاء اختلفوا هل يشترط انقراضهم كلهم او غالبهم
او علماوهم اقوال فاذا بنينا على القول الاول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة في الحد
علي ما مر وان بنينا على الثاني فلا بد ان نزيد في التعريف الى انقراضهم العصر
ليخرج ما اذا رجع بعضهم او نشا غيرهم وخالفهم لا مر ومن راي ان
الاجماع الخ مفهوم ان من راي انعقاد الاجماع او لم يجوز وقوعه لا يزيد ذلك
وتوضيح المقام ان عندنا مسالتين الاولى ما اذا اختلف اهل العصر الاول في
امر على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم ففي
تلك المسالة اقوال ثلاثة الاول الجواز الثاني المنع والثالث المنع ان طال
زمان الخلاف المسالة الثانية اذا وقع الاتفاق من اهل العصر المختلفين على
احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا للامدي الجواز مطلقا للرازي
الثالث التفصيل وهو الجواز ان كان مستند الاولين ظنيا والمنع ان كان قطعيا
وهذا الخلاف انما هو لمن لم يشترط انقراض العصر اما ان اشترط فهو جايز قطعا
اذا علمت هذا تعلم ان من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا
يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم
يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سبقه في الظني وفي المسالة الاولى او بلا طول
زمان لا ينعقد مع سبق الخ اي لا ينعقد اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز
وقوعه اي والحال انه جوز وقوعه عقلا وجوز وقوعه فاعل جوز من
يرى ان الاجماع لا ينعقد والضمير في وقوعه عايد على الاجماع مع سبق خلاف
مستقر خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر بالرفع نعت لخلاف وانما قيد
الخلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز الاتفاق على احد القولين فان
الصحابة اجمعوا على قول الصديق بقتال اهل الردة بعد خلافهم من غير
استقرار وعلى دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم من غير
استقرار وحذف لفظ مجتهد من الاول لدلالة هذا عليه فهو من الحذف من الاول
لدلالة الاخر مساواة فرع الخ انت خبير بان ما جرى عليه المص هو سبب

لاتساع القياس وتعريفه هو حمل مجهول على معلوم لمساواته له في علة حكمه
معقد مانه هذا سند لضمون قوله ليس كل قياس معتبر الخ ومقدمات القياس
ما يتوقف عليها فمنها حكم الاصل وكونه معللا وان العلة كذا ووجودها في
الاصل ووجودها في الفرع وعدم معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع
وما اتسعت معقد مانه كثر الغلط فيه وكثرة الغلط فيه لس عطف المسبب
على السبب وانما مرادنا الخ جواب عما يقال قولك والعلم المتكفل الخ
يقتضي ان يحمل هذه المسألة علم الاصول فما وجه ذكرها هنا او العقل
اراد به القوة وقوله المستنبط بصيغة اسم الفاعل وقوله منه اي من النقل
ويصح ان يراد بالعقل الدليل العقلي وعلى هذا فالمستنبط بصيغة اسم المفعول
التي لا يشهد لها اصل الخ هذا وصف مخصص للبدع احترز به من البدع
المستحسنة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستحسنة وذلك
كالبدع التي اقتضت قواعد الشرع وجوبها كجمع القران وتدوين المذاهب
او ندبها كتجمل العلماء بالملابس الفاخرة لاجل الهابتهم والاخذ عنهم وكذا
اتخاذ الحاجب للقاضي والامير لاجل اهابته ووقعته في النفس فان هذا اما
واجب او مندوب فتحصل ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولى ما لم
يكن في عهد الصحابة ولا التابعين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او
سنة او اجماع او قياس او استحسان قال السعد ومن الجهلة من يجعل كل امر
لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله
عليه الصلاة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك
هو ان يجعل في الدين ما ليس منه الى ما كان عليه السلف الصالح
ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة التي شهد لهم النبي بالخيرية حيث قال
خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والصحابة كلهم
عدول اي ما لم يطرا قادح ان كل الخ بدل من قوله الذي وفي نسخة وان
كل بالواو وعليها فالعطف تفسيري لا يسال عن عدالته اي لانهم محمولون
على العدالة حتى يظهر قادح بخلاف غيرهم فانه لا يحمل على العدالة عند جهل
حاله وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله بان كان مجهولا ودليلهم
اي دليل الجمهور والمحققين وكذلك جعلناكم الخ فان الكلام في الصحابة

والخطاب

والخطاب في الاية للامة بتمامها وكذا يقال في الاية التي بعد لو انفق احدكم
الحاصل ان وقع بين خالد بن الوليد وابن عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال
عليه السلام لخالد لو انفق الخ وحينئذ فالمعني بالمدح هم الصحابة السابقون كابي عبيدة
فالمزية لبعضهم فلا يكون في ذلك دليل للمدعي الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم
من حصلت له الصحبة وانما فاته السبق فكيف من لم تحصل له الصحبة
بالكلية ولا نصيفه بالمبالغة في النصف وفي المسألة اي في مسألة
عدالة الصحابة اقوال منها انه يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة
او مقطوعا بها كالشيخين ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم
بعد قتله لوقوع الفتن بينهم حينئذ ومنها انهم عدول الا من خرج على علي وقاتله
والذي عليه الكتاب والسنة اي ظاهرهما يطابق ما سبق كلهم
عدول من غير تفصيل اي بين من بقي الى قتل عثمان وغيره ومن بغى من قاتل
عليا وغيره فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه
توهم ابتدا منه ان من وقعت منه جرحة كان كغيره قلت الفرق بين البحث على
حالهم وعدمه فعلى المشهور يحملونه على العدالة سواء كان معروفا بها او مجهولا
حاله وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهولة حاله منهم لا بد ان يبحث عنه
ولا يحمل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للصحابة وانما نسب الجمع
لاختصاص هذا الجمع باصحاب رسول الله حتى صار كالعلم بالغلبة عليهم وحينئذ
فقد اشبه هذا الجمع المفرد به من اجتمع اي يقظة لا هو المتبادر عند
الاطلاق وعبر باجتمع دون راي ليدخل العميان كابن ام مكتوم في حياته
خروج من رآه يقظة من الصالحين بعد وفاته ثم مات مؤمنا اعترض بانه
يقتضي انه لا يطلق على من اجتمع به مؤمنا في حياته صحابي حتى يموت مؤمنا
وليس كذلك فالمناسب اسقاط هذا القيد اذ المراد تعريف من يقال له صحابي
في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله وفي المآل يلزم عليه
ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مؤمنا حال حياته صحابيا لعدم تيقن موته
مؤمنا الا في المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا على من ارتد
منهم ثم تاب منهم ومات وليس كذلك وان لم يرو عنه بفتح الياء وكسر
الواو ويقال روي عنه الحديث يرويه وان لم يطل هو بضم الياء وكسر الطاء

لانه يخرج عنه اي عن
من الاطالة لان الطول اي وان لم يطل في اجتماعه به
تعريف ابن الحاجب حيث عبر بالروية فيكون التعريف فاسد العكس اى غير
جامع وهذا وجه الاحسنية وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية يقتضي
فساد المقابل الذي هو تعريف ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب
بدل احسن الا ان يقال المراد بالروية في كلام ابن الحاجب الاجتماع كالروية
البصرية واطلاق الروية على الاجتماع شايع في العرف حتى صار حقيقة عرفية
يقال هل رايت السلطان اي اجتمعت معه ويقال اريد ان اراك اي اجتمع
معك بالنسبة اليه اي بالنسبة لاجتماعه وقوله مع اشتراط ذلك
اى الطول في الصاحب وان كان لحظة اي وان كان الاجتماع مقدار
لحظة من الزمان مفردة اى واحده تفرق الفرق اى تختص وتتباين
انوار الاوليا كالاصابع في الكف اي وان لم يثبت ان بعض الاصابع
افضل من بعض الخطابية بفتح الخا والطا المشددة قوم من الرافضة
نسبة لكبيرهم اي الخطاب لانه يامرهم بشهادة الزور على من خالفهم ومن ثم
كان مالك وغيره من الايمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل الاهوا
غيرهم ولا عبرة بقول اهل التشيع الاولى التشيع لاجل اضافة اهل
ولاجل عطف البدع وعطف البدع على التشيع عطف عام على خاص قوله
اصحابنا اي البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحاب اهل السنة
عموما بدليل قوله واختلف فيما بين عثمان الخ ثم اهل بيعة الرضوان وهم
الذين بايعوه عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في الحديبية ومن له
مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان
لمن له مزية وقوله من الانصار حال من اهل العقبتين ومفاده ان اهل بيعة
الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة وحاصله ان النبي قدم عليه من
المدينة وهو في مكة قبل الهجرة ستة اشخاص فتعاقدوا معه على النصر
عند عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه ايضا اثنا عشر فتعاقدوا معه
عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو
المائة من المدينة فتعاقدوا معه وتحالفوا معه على نصرة عند العقبة المذكورة
فالكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال انهم من اهل العقبتين

ولم يقل

٤١٠

ولم يقل من اهل العقبات الثلاث الا ان يقال ان عقبة منى متعددة فالمبايعة مع
فرقتين كانت عند عقبة فالمبايعة مع الفرقة الثانية كانت عند عقبة اخرى
وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة بيعة الرضوان وانهم مسلمون لهم في الفضل
وهذا ظاهر على القول الاول فيهم توقف اى لا يجزم بتفضيل احدهما على
الاخر فقيل لمالك اي لمالك في المدونة وفي الكلام تقديم وتاخير اى ففي المدونة
قيل لمالك من افضل الناس الخ اى ففي المدونة ان ابن القاسم قال لمالك من
افضل الناس الخ او في ذلك شك الهمزة للاستفهام الانكاري والواو مفتوحة
وهي العاطفة ولا شك في ذلك ولابي المعالي هو امام الحرمين وقوله قريب
منه اي كلام قريب مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي عياض في الاكمال
قوله كان شيخنا الفهري المراد بالفهري هنا الامام ابو بكر الطرطوشي الاندلسي
نزيل بالاسكندرية والمعروف بها وليس المراد به ابن التلمساني لانه متاخر عن ابي
القرافي يعلم عمر كثيرا اي يعظمه ويجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر
الجسيم وليس المراد انه كان يقدمه ويفضله على عثمان وعلى علي وغيرهما
والا لم يكن له فايدة وكذلك جميع اهل السنة ورحم الله هذا
من كلام المص بل غاب عنه اي وجه النظر الوجه الصواب
من غير مدافع بكسر الفا اي منازع يدافع في ذلك ثم اختلف في تاويل
وقف مالك الاولى اسقاط تاويل لان بعض الاطراف من الخلاف لا تاويل فيه
هو وقف على ظاهره اي انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير في ايهما
افضل لتعارض الادلة عنده وقيل هو اي مالك راجع اي عن الوقف
للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الذي يقول ان الوقف
على ظاهره وهو وقف الحيرة وبين القول الثاني وهو انه وقفه امكان لما
وقع من الاختلاف والتعصب لا انه يقول بالقول الاول وصار حاصل القولين
في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قبل وقف حقيقة بمعنى التردد في الافضل
لتعارض الادلة وقيل معنى الوقف الامساك عن التصريح بما هو الحق من معرفة
مقتضى قوله ويحتمل وقفه الخ حاصله لله وقع النزاع بين القوم فجماعة تفضل
عثمان وجماعة تفضل عليا خاف من الفتنة وتستر بالتوقف اي بالامساك
عن التصريح بما هو الحق وان كان في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي

لمعرفة للحق من يعتدي به بالبنا للفاعل وفاعله ضمير يعود على مالك ومن وافقه
على اشياخه اي ويحتمل ان وفق مالك ووفق الاشياخ الذي يقتدي بهم مالك
ماوقع من الاختلاف وقوله انه الخ ان ومعمولاها مفعول يحتمل وضمير انه
للحال والشان وقوله مما اي لاجل ما وقع الخ سببه قوله بالتفضيل بينهما اي
بتفضيل عثمان على علي ورجوعه عن الوقف وقوله طلبته اي ان طلبته فهو على
تقدير ان اي طلب العلوية منه ان يقول بافضلية على على عثمان حتى امتحن عند
مخالفتهم حتى امتحن اي بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا
فازيله والخلف في الزايد على الثلاثين الى المائة وصارت يداه لايقدر على رفعهما
ولا على تحريك ثوبه بهما واختلف في سبب ذلك فقيل ان والي المدينة جعفر ابن
سليمان نهى الامام ان يحدث انه ليس على المكره طلاق فخالفه وحدث بذلك وقيل
ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور وقيل ان سبب الامتحان ان جماعة من العلوية
سالوه من الافضل عثمان او علي فقال عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول
بتفضيل علي فامتنع فضربوه فقول الشارح حتى امتحن اي ضرب بنا على القول الاخير
وذلك اي كثرة الثواب ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر
من كثرة الثواب ورفع الدرجات واتى بهذا دفعا لما يقال اذ ذاك يحتمل اي
الثواب من الكثير الظاهر الانسب مما هو كثير ظاهر وان كانت جملة
حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب بكثرة الطاعات الظاهرة والحال
ان الاعمال الظاهرة محل لقلبه الظن بالتفضيل واليه يشير الخ اي والى
كونه قطعيا يشير الخ اجتهادية اي مما يحله الاجتهاد من غير تعيين النظر
فيها لو ترك الخ اي لانه لو ترك احد النظر فيها لم يأثم اي كما هو شان مسايل
الاجتهاد في الظاهر والباطن التفضيل في الظاهر يرجع لكثرة الطاعات
والتفضيل في الباطن لكثرة الثواب وعلو الدرجات وكان المناسب للشارح ان يقدم
قوله واختلف هل التفضيل الخ على قوله سابقا ومعنى الخ ويرتب ما تقدم من قوله
ومعنى التفضيل الخ على القول بان التفضيل في الباطن لان التفضيل في الباطن
هو المناسب لان يجرى عليه المعنى السابق من كون التفضيل كثرة الثواب
ورفع الدرجات او في الظاهر فقط اي واما الباطن فلا يعلمه الا الله
نص كلا من القولين هكذا في بعض النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى

ان القاضي نص

٤١١

ان القاضي نص على كل من القولين واحتج له اي ذكر كلا من القولين وذكر
ما يقويه يقال نصه ونص عليه فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى واحد نوطف
واحتج له على ما قبله مغاير ولما كان هذا يوهم ان القاضي ارتضى كلا من القولين دفع
هذا التوهم بقوله ونقوله وفي بعض النسخ قصر كلا من القولين اي ذكر كل قول
ما يتقوى به وينصره وعلى هذه النسخة فقوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله
قوله وتعويله اي القاضي على ان التفضيل في الظاهر فقط اي على القول
بذلك لانه اي التفضيل قد يكون في الباطن اي في نفس الامر
وذلك بكثرة الثواب وعلو الدرجات وقوله على خلاف ما عندنا بان كان عمله في
الظاهر قليلا افضل مما يأتي بعد هنا فيما سوى الخلفاء الاربعة لانه لم يجتمع
احد منهم في حال حياة النبي ويبعد ان يتصف بالعموم للاحاديث الواردة في
تفضيل الخلفا وتزكيته اي النبي فالمصدر مضاف للفاعل وفي نسخة
وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر مضاف للمفعول مع حذف الفاعل
على هولاء اي لهولاء فعلى بمعنى اللام وعبر بعلى لتضمين شاهد معنى مراقب
قوله واختلف فيما بين عائشة وفاطمة فقال بعضهم ان فاطمة افضل
من عائشة ومن غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن لقوله عليه السلام
في شانها انها سيدة نساء العالمين الا مريم وقال بعضهم عائشة افضل لقوله
عليه الصلاة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر
الطعام وفضل بعضهم فقال عائشة افضل من حيث انها زوجته وفاطمة
افضل من حيث انها بضعته وحكى بعضهم الاجماع على افضلية فاطمة
من عائشة وان الخلاف انما هو بين عائشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة
افضل من اخوتها لانهم ماتوا في حياته صلى الله عليه وسلم فهم في ميزانه لانهم
ربيبة واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياتها فهو في ميزانها
لانه ربيبها من هذا التعليق اي الذي هو شرح لعقيدة اهل التوحيد
قوله فالله سبحانه الخ ان يختم الخ انما ختم كتابه بالدعا لان الدعا
والتضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة ولبها
ولب الشيء اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه بما هو المقصود من كل العبادات
والاعمال بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم مجي الرسول به ضرورة

مع عدم الإبانة من النطق وأما الإسلام فهو الانقياد لأعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان
يجيرنا وقوله بلا محنة أي المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات وباعتبار الآخرة ما يجوز ان
يمتحنا الله به فيها كأن يقول ادخلوا النار فإن امتثلنا ادخلنا الجنة والا فلا وان يسكنا اي
سكننا على كل من يتعاطى هذا أي دعا لمن يتعاطى هذا التأليف وأصله وهو المتن وإياه داخلا
في عموم الآخرة والأحيا سابقا اهتماما بشأنه والمؤلف جدير بأن يقبل دعاؤه وحقيق بأن
يستجاب سؤاله فإنه كان من أكابر الأولياء وأيضا كان من المولى الكريم عليه بأن أعطاه ما طلب من إتمام
هذا التأليف كذلك المولى جدير بأن يعطيه بمحض فضله كل ما سأل لأن الكريم إذا فتح باب
العطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه ولا غاية لذلك أو أصله المراد به المتن بحسن
السعد أي وهو الموت على الإيمان وما يترتب عليه من دخول الجنات والنظر لوجهه الكريم
المنان ويشرح صدره أي يوسع قلبه أي يهيئه لقبول العلوم والمعارف قوله
ويزكي أي يطهر فعله من الأدناس المعنوية بأن يجعله خالصا من الريا والسمعة والعجب
قوله وآخر دعوانا أي ختم دعاءه بهذه المشاكلة أهل الرضوان فإنهم يختمون دعاءهم بذلك
كما قال تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو اختتام حسن وهو براعة مقطع
لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق السليم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب
وإليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تمت هذه
القطعة المجموعة من تقارير شيخنا العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي على
يد أحقر العباد وأحوجهم الخائب الجواد محمد عرفة الدسوقي بلدا المالكي مذهبا البرهاني طريقة
غفر الله له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة قال جامعه ومؤلفه الفقير محمد الدسوقي المالكي تم
ذلك الجمع في نصف رمضان في سنة [illegible] في المرة الثانية لقراءتي لهذا الكتاب بالجامع الأزهر







